CURSO DE FILOSOFÍA TOMISTA

8

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

Por PAUL-BERNARD GRENET

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1984

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

PAUL-BERNARD GRENET
Profesor del Instituto Católico de París

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1984

Versión castellana de M.ª LUISA MEDRANO, de la obra de
PAUL-BERNARD GRENET, *Histoire de la philosophie ancienne*.
Toda petición concerniente a los derechos de traducción o adaptación,
sea cual sea la lengua o la manera en que se haga, deberá dirigirse obligatoriamente a
«Beauchesne et ses fils, rue de Rennes, 117, Paris VIe»
editores de la edición original francesa

Cuarta edición 1984

IMPRÍMASE: Barcelona, 26 julio de 1968
Dr. JOSÉ CAPMANY, Vicario episcopal

ISBN 84-254-0437-1

ES PROPIEDAD   DEPÓSITO LEGAL: B. 15.670-1984   PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

INDICE

ADVERTENCIA

Hay tantos libros excelentes sobre la filosofía antigua, y sobre Platón en particular, que nuestro intento en esta colección sólo se justificaba a condición de no repetir lo que otros ya han llevado a cabo muy bien.

Así pues, en *El pensamiento griego*, de LÉON ROBIN (Ed. Cervantes, Barcelona), se encontrará una serie de vigorosas interpretaciones sintéticas; en la *Histoire de la philosophie*, tomo I, de ALBERT RIVAUD (col. «Logos», PUF, París), una documentación completa; en la *Historia del pensamiento*, tomo I, de JACQUES CHEVALIER (Ed. Aguilar, Madrid 1963), una prodigalidad de visiones precisas y personales; en *La obra de Platón*, de P.-M. SCHUHL, un estudio cuidadoso de todas las fuentes antiguas y de todos los trabajos recientes; en la *Historia de la filosofía*, de ÉMILE BRÉHIER, tomo I (Ed. Sudamericana, Buenos Aires), una iniciación siempre interesante; en el pequeño manual de *Histoire de la philosophie*, de THONNARD, la sinopsis clara y simplificada que pueden necesitar los espíritus jóvenes[1].

En cuanto a nosotros, ya que hemos llegado después de tantos otros y utilizado sus trabajos, hemos limitado nuestra ambición a ayudar al alumno a tener contacto con los textos. Con este fin le ofrecemos lo siguiente:

en el estudio de los presocráticos, la traducción del mayor número posible de fragmentos;

en el estudio de Platón y de Aristóteles, el análisis sumario,

1. Los lectores de habla castellana pueden consultar con provecho: W. CAPELLE, *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid 1958; JOHANN FISCHL, *Manual de historia de la filosofía*, Herder, Barcelona 1968, p. 19-118 y los índices al final de la obra; JOHANNES HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía*, Herder Barcelona [2]1965. Nota del traductor

pero riguroso, de sus respectivas obras, siguiendo en la medida que nos es posible su orden interno y su orden cronológico. Hemos creído que en un «Curso de filosofía tomista», la parte dedicada a Aristóteles no sería nunca excesiva, visto que a menudo el alumno tiende a confundir a Aristóteles con el más célebre de sus discípulos medievales. Por tanto, hemos insistido sobre todo en lo que da a Aristóteles su aspecto original, y sus rasgos originales a la filosofía que santo Tomás asumirá;

en el estudio de las filosofías postaristotélicas, hemos creído que podíamos contentarnos con una selección, tal vez un poco arbitraria y siempre restringida, de textos evidentemente fragmentarios. Sírvanos de excusa por haber consagrado tan pocas páginas a los meritorios esfuerzos de tantos siglos, el hecho de que su conocimiento no se requiere tan directamente para la comprensión del tomismo.

Pero, después, para evitar que el alumno se sienta ahogado por la cantidad de detalles acumulados, y que se crea obligado a retenerlo todo, hemos tratado de ayudarle a hacer su síntesis personal. Para ello, le hemos propuesto unos balances al final de cada capítulo. En estos balances hemos reducido sistemáticamente todos los temas abordados por los autores a seis puntos principales: el método, el devenir, el ser, el alma, lo divino, el obrar. Puntos que, además, dividen todos los capítulos (salvo los que tratan de Platón y de Aristóteles siguiendo el orden de sus obras).

Al utilizar este manual hay que recordar que sólo tiene una ambición: invitar al lector novicio a acudir al texto, evitando que se ahogue en él, pero sin contentarse nunca con sólo verificar una referencia. Por ello, sobre todo en el caso de Platón, hemos omitido voluntariamente las referencias en cifras.

Ayudado por el profesor y apoyándose en sus propias lecturas, el alumno hallará en este manual lo esencial de los textos que no haya podido leer y un cuadro cómodo para aliviar su memoria.

El autor expresa su reconocimiento a sus colegas y amigos que han tenido la amabilidad de señalarle numerosas inexactitudes e imperfecciones: M. René Cadiou, en los presocráticos; S. Mansion, en Aristóteles; el padre Henry y M. Trouillard, en Plotino. De los errores e ignorancias que pueda haber en la edición original francesa, el autor se declara el único responsable.

PARA UNA BIBLIOGRAFIA GENERAL

A las obras recomendadas en nuestra advertencia, añadimos:

RIVAUD, *Le Problème du devenir et la notion de la matière* (Alcan). Su objeto notoriamente limitado no le impide abordar toda clase de problemas.

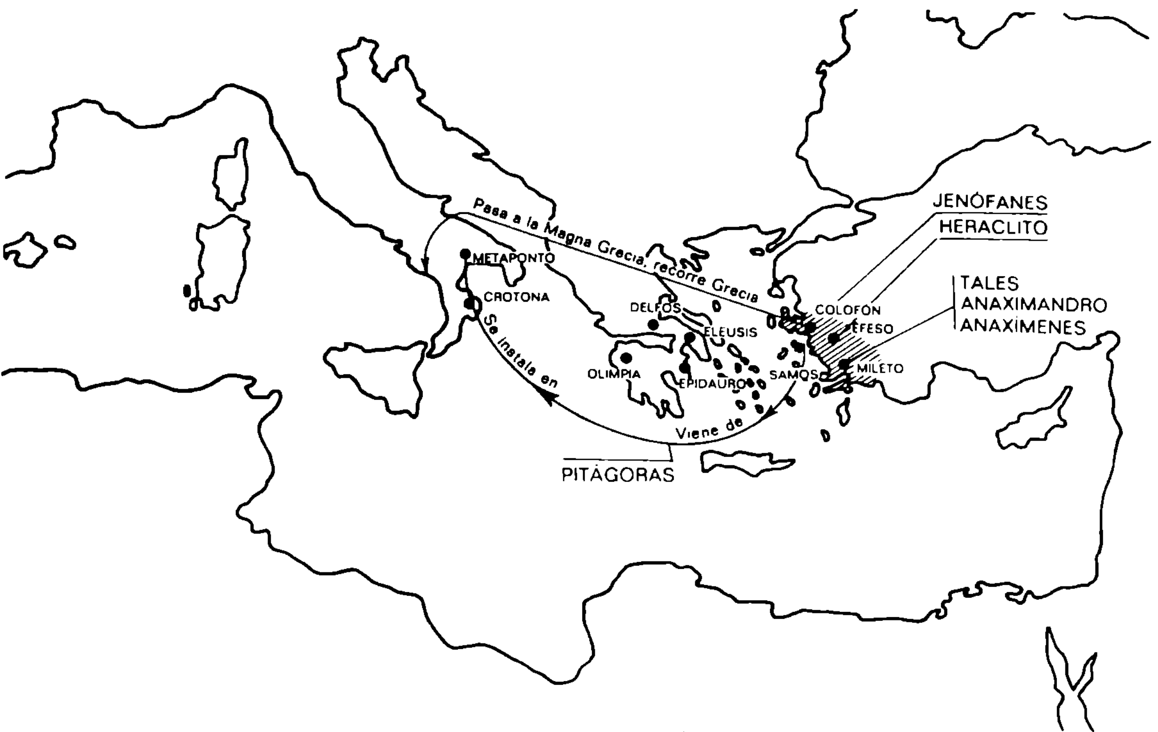
FESTUGIÈRE, *L'Idéal religieux des Grecs et de l'Évangile* (Gabalda). Aporta elementos importantes para una apreciación cristiana

Selección de textos que abarcan toda la historia de la filosofía griega:

CORNELIA DE VOGEL, *Greek philosophy* (Brill, Leiden), 3 tomos. Selección excelente de textos, en griego, sin traducción, con breves comentarios en inglés.

RODOLFO MONDOLFO, *El pensamiento antiguo*, 2 tomos, [4]1959. Con una acertada selección de textos traducidos.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas, doctrinas y sentencias de los filósofos*. Existen varias traducciones castellanas.



LA FILOSOFIA EN LA CUENCA MEDITERRÁNEA s VI antes de J C

CAPÍTULO PRIMERO

EL SIGLO SEXTO

En filosofía, los primeros esfuerzos de los griegos no se produjeron en la misma Grecia, sino en Jonia, es decir, en la costa del Asia Menor colonizada por los griegos.

Sabemos que los habitantes más antiguos de Grecia fueron invadidos por los aqueos (en el siglo XV antes de Cristo), y éstos sufrieron a su vez la invasión de los dorios (en el siglo XII). Y debido al empuje dorio los jonios cruzan el mar Egeo y se instalan en unas ciudades cuya capital continúa siendo la ya poderosa Mileto.

El capital intelectual que en este momento integra el espíritu griego comprende esencialmente: las epopeyas homéricas reflejo del mundo feudal, aún medio salvaje, de los invasores aqueos; los poemas de Hesíodo, el cual, en el siglo VIII, no sólo se hace testimonio y juez de los nobles de su tiempo, sucesores de los reyes, sino que atestigua también la necesidad de organización racional de las mitologías. Hesíodo, por encima de Homero, se une de nuevo a las formas más antiguas de la religión griega: los cultos a la Madre Tierra (Deméter) y las divinidades femeninas de la fecundidad; se esfuerza por establecer un orden cronológico que corresponde a las oleadas sucesivas de invasores: mito de Uranos mutilado por Cronos, mito de Cronos que devoraba a sus hijos, suplantado por Zeus, el último de ellos.

Los griegos de Jonia deberán a *Egipto* el conocimiento y el gusto por las matemáticas, la astronomía y la medicina, pero también la creencia en la inmortalidad, de la que podían apartarles los poemas homéricos.

A *Lidia* le deberán técnicas artísticas que permitirán el estilo jónico, asimismo mitos y prácticas religiosas que favorecerán el culto de Dioniso.

También Lidia les proporciona algo de la cultura sumeroacadia: las matemáticas y la astronomía con seguridad. (Incluso, tal vez, los rudimentos de una mentalidad jurídica *(de la que es testimonio el Código de Hamurabi)* y las enseñanzas de los libros de sabiduría.

En el momento en que aparece la filosofía, Jonia ha pasado casi total-

mente de la dominación de los lidios (o de los medas, cuyo último rey es Creso), a la de los persas, con Ciro. La tiranía de Trasibulo desaparece en Mileto a principios del siglo VI. Estallan desórdenes entre los ricos (la πλουτίς) y los pobres (χειρομάχα). A pesar de este hervor político, Mileto permanece en plena prosperidad económica. En esta atmósfera, a la vez feliz e inestable, va a despertarse el pensamiento racional.

TALES DE MILETO

La escuela.

Teofrasto nos presenta a los primeros cosmólogos viviendo en asociaciones de maestros y discípulos. No hay nada asombroso en ello: los principios de la civilización conocen la necesidad y la costumbre del trabajo en equipo. Florecen entonces las escuelas de escultores, de arquitectos, de médicos, de rapsodas. Unos discípulos que se asocian libremente a un maestro constituyen una fórmula que une el sentido de lo tradicional con la libertad de la investigación.

El hombre.

Tales tuvo su apogeo en el año 585, fecha en que predijo el eclipse que aterrorizó a los combatientes lidios y medos hasta el punto de interrumpirse la guerra. Hombre de Estado, acompaña a Creso y representa a Mileto en el *Panionion*[1]. Habiendo previsto una cosecha abundante de aceitunas, hace construir molinos, los alquila y gana una fortuna, lo que apenas cuadra con la anécdota del filósofo caído en el fondo de un pozo[2]. En calidad de matemático, trae de Egipto muchos hechos utilizados por la técnica egipcia. Los fragmentos doxográficos sobre Tales le atribuyen toda clase de descubrimientos: matemáticos, astronómicos, políticos, geográficos y concernientes al calendario.

---

1. Πανιώνιον, templo situado cerca del promontorio de Mícale, donde se reunían los jonios de la Dodecápolis del Asia Menor, para celebrar las fiestas llamadas πανιώνια (nota del traductor).
2. Cf. infra, p. 157.

La doctrina

La doxografía de Tales le atribuye una doctrina grandiosa, en la que, desgraciadamente todo lo que no puede reducirse al testimonio de Aristóteles tiene un sabor netamente estoico. Así pues, sólo podemos fiarnos de Aristóteles. Éste, por otra parte, nunca se basa en escrito alguno, sino solamente en la tradición oral, al menos en lo concerniente a las *tesis* de Tales, pues, en cuanto llega a las pruebas de éstas, reconoce que se entrega a conjeturas.

He aquí lo que sabemos del pensamiento de Tales:

El devenir.

Entre los primeros filósofos, la mayor parte pensaban que los principios que están en el género de la materia eran los únicos principios de todas las cosas (Aristóteles reconstruye el razonamiento de los antiguos:) *En efecto, aquello a partir de lo que existen todas las cosas, y a partir de lo que son engendradas al principio, y en lo que se corrompen al final, ...esto dicen que es el elemento y el principio [de las cosas], y, por ello, piensan que nada empieza ni acaba de ser, dado que esta clase de naturaleza siempre queda a salvo.* (Aristóteles enuncia la tesis particular de Tales:) *En cuanto al número y naturaleza de tal principio, no dicen todos lo mismo. Tales, el iniciador de esta clase de filosofía, afirma que es el agua (y ésta es también la razón por la que decía que la tierra está sobre el agua).* (Después reconstruye su razonamiento:) *Sin duda, él sacaba esta suposición del hecho de que se ve que el alimento de todos los seres es lo húmedo, y que incluso el calor procede y vive de él (y aquello de lo que las cosas proceden constituye siempre su principio). Así pues, por este motivo, hizo esta suposición, y también por el hecho de que las simientes de todas las cosas tienen una naturaleza húmeda.* (Aristóteles muestra la antigüedad de esta tesis:) *Ahora bien, muchos piensan que esta suposición relativa a la naturaleza había sido hecha por autores muy antiguos, muy anteriores a la generación presente, y que fueron los primeros que se ocuparon de los dioses. Ellos consideran al Océano y Tetis como antepa-*

sados del devenir, y afirman que el juramento de los dioses se hace por el agua, la que los poetas llaman Estigia. Puesto que lo que es más antiguo es lo más venerable, y por lo más venerable se jura (Metafísica A, 3, 983*b*6ss; DIELS-KRANZ, 11, *A*, 12).

Evidentemente, este texto nos informa sobre las ideas de Aristóteles, al menos tanto como sobre las de Tales. Las palabras *materia, naturaleza* e incluso la palabra *principio*, tienen en este pasaje un sentido filosófico que se debe al mismo Aristóteles. La palabra *elemento* se remonta a Platón.

Nos queda la afirmación indudable de Aristóteles: Tales, reflexionando sobre el hecho del nacimiento y la muerte, de la producción y del consumo, del principio y del fin, busca en qué condición este hecho es inteligible. Y descubre que debe haber un substrato único para todas las génesis y todas las disoluciones: cree tener razones para pensar que es el agua.

EL ALMA.

Algunos *dicen también que el alma se mezcla con todo; sin duda de ahí le vino también a Tales la idea de que todo está lleno de dioses (De Anima A*, 411*a*7). *Parece que Tales, según lo que de él se recuerda, también admitía que el alma es un principio motor, si es cierto que decía que la piedra* (de Magnesia o magnética) *tiene alma porque mueve el hierro (De Anima A*, 2, 405*a*19; DIELS-KRANZ *A*, 22).

Es evidente que Tales no ha inventado la noción de alma. Sólo habría descubierto cuál es su función: una función motriz, «cinética». El poder de atracción del imán es signo de que la presencia de un alma no es patrimonio exclusivo de los seres vivos: también un ser aparentemente inanimado, pero que posea un poder motor, debe tener un alma. La conclusión extiende a todos los seres lo que la experiencia del imán manifiesta en algunos: *el alma se mezcla con todo.*

Lo DIVINO.

En el texto de Aristóteles, se afirma claramente que Tales admitía que *todo está lleno de dioses*. Aristóteles parece menos seguro de la relación entre las dos tesis: *«el alma se mezcla con todo»*, y *«todo está lleno de dioses»*. No obstante, en su primer fragmento (DIELS-KRANZ *A*, 12), Aristóteles relacionaba la teoría del agua con la antigua mitología del Océano y Tetis, padres del devenir universal, y la Estigia, juramento de los dioses. Todo ello no es incoherente. Tales emparienta lo divino con lo psíquico, y hace desempeñar al elemento psíquico el papel que los antiguos atribuían a los dioses: el de motor.

EL SER.

Evidentemente, Tales no tiene un concepto explícito y reflejo de *ser*. Nada nos permite decir que haya advertido la «existencia». Se mantiene en el nivel de las naturalezas; advierte que algunas son pasajeras, sujetas a nacer y a desaparecer; descubre que esta generación y esta corrupción sólo son posibles si existe una naturaleza subyacente, a la vez *substrato y motor;* afirma la naturaleza acuosa del substrato y la naturaleza divina, es decir, psíquica, del motor. Esta doctrina puede parecer infantil: se descubren en ella, sin embargo, la intuición y la pregunta que formulan los filósofos. Pero Tales, filósofo de la «naturaleza», aún no es filósofo del «ser».

EL MÉTODO.

A diferencia de los mitos, Tales no busca lo divino y lo psíquico en el *pasado imaginario*, sino en el *presente comprobado*, y después interpretado. Sin duda Homero, en el mito de Océano y Tetis, y después de él Hesíodo, intentaban explicar el estado presente de la naturaleza por las generaciones y los combates de los dioses. Tales renuncia a la personificación: la causalidad para él no es ya de tipo humano (generación o combate), sino que se reduce al papel desempeñado por el substrato y por el motor. Así, *lo que*

hay de común entre el Océano y Tetis de Homero y el agua de Tales, es la relación causal expresada por el alma que se mezcla con todo, y los dioses de los que todo está lleno. *Lo que hay de revolucionario* en Tales, es que exige que se encuentren el alma y el dios en un hecho dado de la experiencia humana. Con ello, tal vez, «ataca la fe simple del vulgo» (según palabras de Paul Decharme), pero también fundamenta la fe razonada de los sabios.

ANAXIMANDRO DE MILETO

EL HOMBRE.

Anaximandro nació en el año 610, según Hipólito, obispo de Roma. El cronologista Apolodoro le atribuye sesenta y cuatro años en el año 547-546. Dirigió la expedición colonizadora que fundó Apolonia. Trazó el primer mapa de los límites de la tierra y del mar. Construyó en Esparta un gnomon y un reloj. Fue el primero en construir una esfera astronómica. Para él la tierra es una especie de tamboril, en torno al cual giran unas ruedas llenas de un fuego que solamente aparece por los orificios que llamamos «astros».

Su pensamiento filosófico se resume en un escrito, que nuestras fuentes a veces citan textualmente. Es posible que este escrito haya tenido el título de Περὶ φύσεως *(Sobre la naturaleza).*

LA DOCTRINA.

Continuando la reflexión de Tales sobre el devenir, Anaximandro deduce de ella una noción de lo divino y aborda el problema de la existencia.

EL DEVENIR.

Anaximandro, hijo de Praxiades, originario de Mileto, conciudadano y discípulo de Tales, declaró que el principio y el elemento de los seres es lo infinito, y fue el primero que introdujo el nombre de principio: dice que no es ni el agua ni ninguno de los que

llamamos elementos, sino otra naturaleza, infinita, de la que nacen todos los cielos y los mundos incluidos en ellos (SIMPLICIO, *Comentario sobre la Física de Aristóteles*, 24,13; DIELS-KRANZ 12, *A*, 9).

El análisis del devenir le lleva a superar a Tales: hay un principio universal del que nacen todas las realidades cósmicas, pero este principio no puede designarse con el nombre de ningún elemento particular.

¿Es Anaximandro el primero en haber empleado el término ἀρχή (principio) o el término ἄπειρον (infinito)? La gramática parece dar la razón a Burnet, que cree que la innovación de Anaximandro consistió en llamar al principio con el nombre de infinito, y no en utilizar la palabra «principio».

El razonamiento de Anaximandro es que el principio por el que el mundo empieza no puede ser idéntico a ninguna de las substancias dadas, y por otra parte ha de ser capaz de engendrar continuamente a la inmensa multitud de estas substancias. Por las dos razones mencionadas, el principio no tiene límite, ni cualitativo ni cuantitativo.

Simplicio continúa: *(Los principios) a partir de los cuales existe la generación de los seres, tienen por ello mismo corrupción, «según una ley necesaria, pues sufren castigo y pagan compensación los unos a los otros de su injusticia, según el orden del tiempo». De esta forma expresa él estos pensamientos con palabras más bien poéticas.*

Las palabras entre comillas parecen las mismas palabras de Anaximandro cuyo texto tenía Simplicio ante los ojos: el arcaísmo de la expresión, del que Simplicio tiene conciencia, basta para asegurárnoslo.

En estas palabras está enunciada la ley del devenir: la existencia de todo es necesariamente caduca, es decir, temporal. La expresión «poética», como dice Simplicio, no nos debe engañar: Anaximandro vuelve al antropomorfismo mitológico que otorgaba a los dioses y a la naturaleza sentimientos humanos; por el contrario, Anaximandro es el primero en advertir que la ley y el orden que deriva de ella no son propios del hombre, sino que el mundo físico no puede prescindir de ellos, igual que la ciudad humana.

Notemos que la «injusticia» que merece castigo no es el simple

hecho de existir. Las cosas son o serían injustas las unas respecto de las otras, al existir más de lo que les corresponde según su medida o su ley.

LO DIVINO.

Todo lo que existe, o bien es un principio, o tiene un principio. Pero del infinito no hay principio, pues en este caso tendría un límite. Por el contrario, es tan ingénito como incorruptible, en cuanto es un principio; pues lo que es engendrado, es necesario que tenga un fin, y hay una terminación para toda destrucción. Y es porque, como decimos, él mismo no tiene principio, sino que él parece ser el principio del resto y envolver todas las cosas y gobernarlas todas, *como dicen todos aquellos que no admiten, además del infinito, otras causas tales como el espíritu o la amistad. Parece que esto sea lo divino, pues es inmortal e indestructible, como dicen Anaximandro y la mayoría de los naturalistas* (ARISTÓTELES, *Física* III, 4,203*b*6; DIELS-KRANZ *A*, 15).

En este texto de extrema importancia, hallamos *una primera aproximación de la idea de Dios*, y una de las premisas de la prueba de su existencia. Por ser fuente de todo principio de existencia, no ha podido él comenzar a existir: es una existencia eterna. En este sentido muy preciso, es infinito, es decir, ilimitado. Y una existencia eterna de esta clase está exigida por todas las existencias caducas: si todo ha tenido que empezar, nada ha podido empezar; es necesario pues por lo menos un eterno.

La noción de lo divino, así elaborada, contradice la noción de los dioses homéricos y hesiódicos, ya que todos ellos han nacido. El razonamiento que conduce a ella (es imposible que lo infinito comience) no ha esperado a Aristóteles para ser explicado: cien años después de Anaximandro y cien años antes de Aristóteles, Meliso escribe: «Nada que tenga comienzo y fin es infinito» (DIELS-KRANZ 30, *B*, 4). La influencia de la evidencia, así descubierta, no tarda en propagarse: a principios del siglo V, Epicarmo hace representar en la corte de Siracusa unas piezas en las que se discute filosofía y religión; y en el fragmento I (DIELS-KRANZ 23), se ve que uno de los personajes no quiere decir, con Hesíodo, que el

caos fue engendrado el primero entre los dioses, por la razón de que, siendo el primero, no pudo haber sido engendrado.

La relación de lo divino con las demás cosas está expresada en dos palabras destinadas a tener gran éxito: son *lo envolvente* y *lo gobernante*.

Anaximandro no parece haber dicho en ninguna parte que lo infinito es Dios ni un dios. Pero por lo que dice y por el modo como lo presenta, su infinito está mucho más cerca del verdadero Dios que los dioses griegos. La palabra griega «θεός» es un nombre común de cosa: designa a todo ser relativamente superior, del que depende una existencia inferior. El infinito de Anaximandro se nos presenta con una solemnidad excepcional: el filósofo Jaeger afirma que no puede leer las palabras «envuelve todas las cosas y las gobierna todas» sin ver en ellas algo como el *cursus* de un himno litúrgico. Por otra parte, al declararlo «divino», con el neutro del adjetivo, Aristóteles subraya la trascendencia del principio infinito: ya no se trata de una pluralidad de seres con forma humana, nacidos en el tiempo y que se reparten los sectores del universo para mandar en ellos, o que llegan uno después de otro a la soberanía universal; se trata de la existencia ilimitada y, por lo tanto, la única verdaderamente divina, antes y después de todos los seres, englobando sus existencias limitadas.

Mientras que, según Tales, «todo estaba lleno de dioses», según Anaximandro, es Dios el que está lleno de todo.

El ser.

La idea de ser no está todavía definida. Pero lo que interesa a Anaximandro ya no es únicamente la naturaleza o las naturalezas, sino la llegada a la existencia, la pérdida de la misma, su origen, y la ley que la ordena. No está la palabra; pero aflora la idea.

El método.

Partiendo, como Tales, de un análisis de los hechos, Anaximandro da pruebas de una *lógica más exigente;* para ser *principio* de todo, es preciso excluir de sí mismo las determinaciones de todo. Y aún

más: para *ser* principio, no es preciso tener un principio. Aunque renuncia, como Tales, a la mitología, Anaximandro no renuncia a toda analogía: para hacernos sensible la ley del devenir, nos transporta al ágora de una ciudad jónica. El juez es el tiempo, cuyo poder es inevitable, como dijo Solón. Una de las partes ha tomado demasiado de lo perteneciente a la otra: es un caso de ὕβρις, engendrada por la saciedad, como también dice Solón. El juez le retira la parte excesiva y la devuelve a la otra parte: este restablecimiento de la μοῖρα (= parte, lote) será obra de la ἀνάγκη (= necesidad), como, en Hesíodo, era obra de la Dike (= Δίκη), hija y espía de Zeus. Las relaciones humanas pueden servir así para representar las relaciones cósmicas.

ANAXIMENES DE MILETO

El hombre.

Anaxímenes tuvo su esplendor en el año 546 (según el cronologista Apolodoro), es decir, en la época de la caida de Sardes. Murió, siempre según Apolodoro, entre los años 523-528. Notemos que en el año 494 tuvo lugar la destrucción de Mileto... y el fin de la escuela. En astronomía explica la rotación de los astros por la analogía de la muela, o por la aún más familiar del sombrero al que se da vueltas en torno de la cabeza. Es el autor de un tratado Περὶ φύσεως *(Sobre la naturaleza).*

La doctrina.

Lejos de representar una regresión con relación a Anaximandro, parece que hizo dar a la doctrina del principio un paso hacia una trascendencia aún más explícita: estaba ya cerca de lo incorpóreo.

El devenir.

En cuanto a Anaxímenes, hijo de Euristrato, originario de Mileto, compañero de Anaximandro, afirma también, por una parte, que la naturaleza subyacente es única e infinita, como (Anaximan-

dro); pero, por otra parte, no la afirma indefinida como aquél, sino definida, diciendo que es el aire (TEOFRASTO, citado por SIMPLICIO en su *Comentario sobre la «Física»*; DIELS-KRANZ 13, *A*, 5).

El progreso de Anaximandro respecto de Tales había consistido en hacer desempeñar el papel de matriz universal a un principio sin naturaleza definida. Anaxímenes, con la regresión a una naturaleza definida, ¿renuncia a este progreso? No, pues lo que él declara principio infinito, es el *aire animador* universal, como lo precisa el fragmento siguiente:

EL ALMA.

Anaxímenes de Mileto mostró que el principio de los seres es el aire; pues es a partir de él como todo es engendrado, e inversamente, en él todo se disuelve; «igual que nuestra alma, que es del aire, nos domina y conserva, decía, así también un soplo y un aire envuelve y contiene al mundo entero» (AECIO; DIELS-KRANZ, 13, *B*, 2).

Tales ya había reflexionado sobre los fenómenos fundamentales de la vida (alimentos y semillas húmedas) y sobre el principio *vital* (alma cinética). Anaximandro había buscado más bien un principio verdaderamente universal. Anaxímenes une las dos direcciones de pensamiento: el mundo como totalidad envuelta en el ἀρχή (= principio) se le aparece como un inmenso viviente, cuyo principio es como un alma. Como está nuestra alma en nosotros, así está el aire en el todo. O más bien: como nosotros estamos en nuestra alma, así está el todo en el aire que lo anima.

LO DIVINO.

Acabamos de ver que Anaxímenes adopta también una de las expresiones por las que Anaximandro caracterizaba lo divino: el aire *envuelve* y *contiene* al mundo entero. Lo περιέχον, lo englobante, constituye una de las conquistas definitivas de la escuela de Mileto.

Pero Anaxímenes le añade dos precisiones:

En primer lugar, el principio infinito está en movimiento perpetuo: *Dice que el principio es el aire infinito, del que procede lo que llega a ser y lo que será, y los dioses y las cosas divinas, y*

que todo lo demás viene de sus retoños. En cuanto al aspecto que adopta el aire es el siguiente: cuando está en estado medio su aspecto escapa a la vista; aparece por efecto del frío, del calor, de la humedad y de la movilidad. Ahora bien, está siempre en movimiento; pues no cambiaría en todo lo que cambia si no estuviese en movimiento (HIPÓLITO, *Refutación de todas las herejías* I, 7; DIELS-KRANZ 13, *A*, 7). Con esto se vuelve a la motricidad que Tales atribuía a un alma divina presente en todas las cosas, y que Anaxímenes identifica con la naturaleza misma del primer principio: el principio primero es también el primer motor.

En segundo lugar, está cerca de lo incorpóreo: *Anaxímenes cree que el aire es el único principio de todos los seres, infinito y en movimiento. En efecto, reflexiona de este modo: «El aire está cerca de lo incorpóreo, y puesto que nosotros llegamos al ser según un movimiento de derrame de éste, es preciso que sea infinito y rico, por el hecho de que nunca llega a faltar»* (OLIMPIODORO; DIELS-KRANZ *B*, 3).

En este texto que Diels presenta como de una autenticidad al menos dudosa, la trascendencia del primer principio está aún más subrayada que en Anaximandro. El principio primero e infinito, animador y motor universal, carece de las características, y sin duda de los límites, de los cuerpos; no posee esta masa que señala y encierra el contorno.

EL SER.

Qué lejos estamos aún de la concepción formal del ser: lo incorpóreo de que aquí se trata no es lo espiritual. Solamente se trata de esta sutilidad o ligereza de los gases que no se pueden coger con la mano, ni captar con la mirada. A pesar de sus méritos, la escuela de Mileto no se elevó por encima del materialismo: el ser, para Anaxímenes, es aún la materia.

EL MÉTODO.

Dos rasgos lo relacionan estrechamente con el de Anaximandro. Por una parte, el instrumento *lógico* en la interpretación de los

hechos: para ser lo que contiene y conserva, el principio primero no debe tener una naturaleza cualquiera, sino animadora: debe ser, pues, un soplo de vida. Por otra parte, el uso de la analogía, pero una analogía completamente experimental:

$$\frac{\text{aire universal}}{\text{mundo entero}} = \frac{\text{alma}}{\text{cuerpo}}$$

LAS RELIGIONES DE SALVACIÓN

«En el mismo momento en que vemos que la mentalidad positiva hace su aparición en Mileto, se desarrolla en Grecia una poderosa corriente mística» (P.M. Schuhl).

Homero relegaba a los dioses y a las almas lejos de los hombres. Hesíodo invocaba contra las injusticias sociales a la justicia (= Δίκη de Zeus. Pero esto no sacaba al hombre de su miseria. El ritual, las fiestas, los oráculos de la religión oficial y las máximas de Apolo que, en el templo de Delfos, predican la «mesura», el «nada de sobra», frustraban la necesidad de absoluto.

Estaba reservado a tres corrientes «místicas» el proponer al hombre miserable fórmulas de inmortalidad. «Místicas» no en el sentido de que preconicen la unión íntima con la divinidad (los dioses de los misterios solamente son modelos, y por ello, medios de salvación), sino en el sentido de que salvan de la desgracia (es la σωτηρία) por la inmortalización. Misterio no significa aquí «doctrina secreta que se revela», sino simplemente «ritual clandestino por el que uno se hace iniciar».

Primera corriente. El culto de Dioniso. Parece que tuvo su *origen* en la Tracia. Pero se relaciona, más allá de la religión homérica, con la religión cretense; el dios niño Baco, hijo de la Gran Madre asiática, se identifica con el Dioniso tracio. Se fundamenta en el *mito* agrario de la vegetación que muere y renace, y también en el de la vid que da la embriaguez liberadora. El *rito* es la orgía: desenfreno de las ménades que devoran la carne cruda de animales

jóvenes, en recuerdo de Dioniso devorado por los titanes. El vino y las danzas les comunican el *éxtasis* y el *entusiasmo*, lo que significa que están fuera de sí mismas y el dios está en ellas. El *fin* es la liberación de los instintos irracionales: así el espectador de los cortejos de Dioniso cura de su miseria al reconocerla universal e inevitable. Es el nacimiento de la tragedia.

Segunda corriente. Los misterios de Eleusis. Su *origen* es un culto antiguo de Deméter (la Madre Tierra), culto agrario, en especial del trigo. El *mito* es el de Perséfone, hija de Deméter, raptada por Hades: Deméter, yendo en busca de su hija, decide no ocuparse ya de la vegetación. Zeus ordena a Hades liberar a Perséfone, que desgraciadamente rompe el ayuno[3]; esto obliga a acordar un compromiso: subirá en la estación de los brotes y volverá a descender en la de la siembra, cosa que dejará la vegetación como muerta. Los *ritos* incluían los «pequeños misterios» de la primavera y los «grandes misterios» de otoño, al término de los cuales un espectáculo litúrgico hacía participar a los iniciados en los terrores y alegrías de Perséfone, y, al cabo de un año, la iniciación del segundo grado revelaba la hierogamia y el nacimiento del dios niño Thiptólemo (τὰ ἐποπτικά: la visión en la luz). El *fin* consistía en reunir en el culto de la Tierra la obtención de la fecundidad de los campos y la de la inmortalidad en las tumbas.

Tercera corriente. El orfismo. Su *origen* es muy discutido: ¿existió Orfeo o es solamente un epónimo imaginario de los solitarios (ὀρφοι) del sur de Italia? El *mito* es el mismo que el del culto de Dioniso: el niño divino fue devorado por los titanes. Pero Zeus los fulminó, y de su ceniza nació el hombre, en el que el elemento titánico y el elemento divino se componen y se oponen. El *rito* esencial es igualmente la omofagia (comida de carne cruda). El *fin* perseguido es hacer triunfar el elemento divino sobre el elemento titánico, a fuerza de ascetismo y de pureza. Una literatura, de arcaísmo indudablemente afectado, añade al mito fundamental una mitología con pretensiones cosmológicas: el dios Crono dando

3. El ayuno que, por prescripción de Zeus, condicionaba la liberación. Nota del traductor.

forma al huevo de plata de donde sale Ero (el amor), dios alado; o el dragón Crono 'Αγήραος (el tiempo que no envejece) que se une a 'Αδράστεια (la necesidad) para producir un huevo, de donde sale Zeus, al que también se llama Pan.

El método.

El más o menos conscientemente admitido por los adeptos de los misterios, es un retorno a la mitología. Pero no se espera de él un beneficio intelectual. «Aristóteles, siempre perspicaz, escribe Festugière, dice la palabra justa: *No se esperaba de los iniciados que aprendiesen nada, sino solamente que fuesen afectados de un cierto modo y puestos en una cierta disposición de espíritu, evidentemente después de haber sido preparados para ello.*» Es la oposición παθεῖν-μαθεῖν, que podríamos traducir por sentir-experimentar, y que expresa la negativa a la solución del problema del destino por la inteligencia científica (Aristóteles; Ross, *Fragmenta selecta*, p. 84).

El devenir.

El devenir en que se interesan los iniciados es principalmente el del hombre sometido, en este mundo, al ciclo eterno de las muertes y los nacimientos.

Lo divino.

Los dioses, en la perspectiva de los misterios, aparecen como los medios de salvación. Su eficacia está unida a la utilización de los símbolos que son sus atributos (el trigo para Deméter; el vino para Dioniso).

El alma.

La principal adquisición de estas corrientes místicas es, sin duda, la distinción, en adelante ya marcada, entre el elemento perecedero (el cuerpo) y el elemento imperecedero (el alma) del hombre. La

preparación ritual tiene como fin una purificación que separa progresivamente el alma del cuerpo. La inmortalidad bienaventurada solamente está asegurada a los iniciados.

Se adivina todo lo que la filosofía subsiguiente deberá a los misterios: Pitágoras, Parménides, Empédocles y Platón se valdrán de ellos a títulos diversos.

PITÁGORAS

Un jonio en la Magna Grecia

EL HOMBRE.

Con toda certeza existió. Era originario de la isla de Samos; su apogeo tiene lugar el año 532, según Apolodoro: es la fecha en que llegó al poder Polícrates, tirano de Samos, y en que Pitágoras se decidió por un exilio voluntario. Se instala entonces en el sur de Italia, en Crotona, ya célebre por su escuela de medicina. Al primer signo de rebelión contra su influencia, se retiró a Metaponto, donde murió.

Escribieron su vida los neopitagóricos, que utilizan a Apolonio de Tiana, el cual, por creerse la reencarnación de Pitágoras, no tenía ninguna necesidad de documentos. Pero además los biógrafos más antiguos (Andrón, Aristóteles, Heródoto) insisten especialmente sobre un Pitágoras taumaturgo. Entre todos los hechos que la tradición nos ha transmitido (viaje de Pitágoras a Egipto, invención del teorema que lleva su nombre, descubrimiento de la relación entre la altura del tono de un sonido y la longitud de las cuerdas vibrantes o el peso de los martillos...) es difícil decir cuáles no son legendarios.

LA DOCTRINA.

No siempre es fácil reconstruir lo que, en el pitagorismo del tiempo de Platón y de Aristóteles, puede remontarse al mismo Pitágoras.

El método.

No obstante parece cierto que la innovación pitagórica consistió en aliar sistemáticamente el método místico y práctico (lo que Aristóteles llama παθεῖν) con el método racional y especulativo (lo que Aristóteles llama μαθεῖν). El pitagorismo aparece primero en la Italia meridional de fines del siglo VI, como una de las innumerables sectas órficas: lleva consigo una serie de tabúes, como la abstinencia, la prohibición de comer habas y el examen de conciencia, que manifiestan una voluntad de purificación que tiende hacia la inmortalidad bienaventurada. Podríamos decir que son unos παθήματα religiosos.

El alma.

Una de las doctrinas más célebres y más antiguas del pitagorismo es sin duda la de la metempsicosis (deberíamos decir mejor, como los griegos, la palingenesia). Ahora bien, esta doctrina es completamente jónica: de Mileto llegó a Samos la teoría del alma-aire; pero Pitágoras puede haberla modificado muy pronto en un sentido mecanicista: *Parece que la opinión sostenida por los pitagóricos tiene el mismo significado* (que la de Demócrito): *algunos de ellos, en efecto, decían que el alma era un polvo en suspensión en el aire, otros que era el principio que lo mueve. Ahora bien, si se evocan estas cosas, es porque ese polvo está continuamente en movimiento, incluso si hay una completa ausencia de viento* (Aristóteles, *De Anima* I, 2, 404*a*17). Pero, de un modo menos sutil, parece que el pitagorismo primitivo asimiló el alma al aire mismo: es lo que explicaría, bastante groseramente, la prohibición alimenticia concerniente a las habas: *Abstenerse de habas, a causa de que, por ser flatulentas, participan en gran manera en lo psíquico* (Diógenes Laercio VIII, 24). Así el alma sale del cuerpo del moribundo con la última expiración; entra en el cuerpo del recién nacido con la primera inspiración, y esto es la palingenesia.

Un día que en su presencia se castigaba a un perro,
se dice que él (Pitágoras) *gimió y dijo estas palabras:*

¡Deténte y no lo golpees más; pues es de un hombre querido el alma, que he reconocido por sus gritos!
JENÓFANES; DIELS-KRANZ 21, *B*, 7

EL SER.

Pero si recordamos que el aire de Anaxímenes está «cerca de lo incorpóreo», comprenderemos que el aire haya conducido a la especulación pitagórica a interesarse por el vacío: *Los pitagóricos también decían que el vacío existe, y que un soplo, por así decir, en exhalación, penetra en el interior del cielo por efecto del infinito, y penetra también en él el vacío, el cual distingue las naturalezas, por el hecho de que el vacío sería un separador de las cosas que están las unas a continuación de las otras y un divisor; y dicen que es el primero de los números, pues es el vacío lo que separa la naturaleza de cada uno de ellos* (ARISTÓTELES, *Física* IV, 6, 213*b*22). Parece que Pitágoras, partiendo del infinito de los jonios que lo contiene todo, lo produce todo y lo reabsorbe todo, se haya preocupado de revalorizar las existencias individuales, como lo exigía la necesidad de salvar del devenir a los seres humanos existentes. Ahora bien, según un lugar común al que se refiere Aristóteles *(Física* VI, 6, 213*a*30), *lo que está lleno de aire está vacío.*

De este modo, el aire, o el vacío, ha de proporcionar al alma, no sólo un soporte, sino también un determinador: el vacío penetra en el «cielo» (= la totalidad del universo), e introduce en él la distinción o la separación; por este mismo hecho, en el infinito, introduce el número; así pues es él el primero de los números.

Lo que autoriza a pensar que esta doctrina haya podido ser la del mismo Pitágoras, es que, a pesar de la gran profundidad que podemos hallar en ella, no deja de tener un carácter primitivo: el límite que rodea y encierra la figura de un ser, le da su forma o determinación, en el sentido más intuitivo, que es el geométrico: *¿De qué modo los números son las causas de las substancias y del ser? ¿Lo son a título de límites, a la manera como los puntos determinan los tamaños? Así Eurito fijaba un número para cada cosa, por ejemplo, un número determinado para el hombre, otro para el caballo, reproduciendo la configuración de los seres vivos por medio de guijarros, del mismo modo que se reducen los números*

a las figuras del triángulo o del cuadrado... (ARISTÓTELES, *Metafísica N*, 5, 1092*b*9).

Aquí se evoca la especulación matemática de Pitágoras. Él reduce los números a figuras engendradas por puntos: números cuadrados u oblongos, según sean el producto de factores iguales o no; números triangulares, engendrados por la serie de los números enteros 1,2,3,4 (si nos detenemos en el 4, se obtiene [1+2+3+4] la célebre tetractis o tétrada, de propiedades maravillosas). Pero porque toda cosa tiene su figura y toda figura es un número se sigue que *dicen que las cosas mismas son números* (ARISTÓTELES, *Metafísica A*, 6, 987*b*28).

Pero de ahí se sigue que el conjunto de las cosas, como el conjunto de los números, forma una armonía, en el sentido de «justa proporción de un todo, cuyas partes se ajustan convenientemente» (Schuhl). La ley que reparte los planetas es la misma que la que define los acordes musicales:

El cielo(οὐρανός) y el universo por él contenido merecen, pues, ser llamados «κόσμος» (orden armónico).

EL DEVENIR.

Como buen órfico, el pitagórico se interesa por el devenir sobre todo en la medida en que arrastra al hombre en la ronda de los nacimientos. El «misterio» pitagórico tiene como fin liberarnos de este devenir. Contribuyen a ello las variadas prohibiciones. Pero ante todo, el examen de conciencia, que no es tanto una revisión de las faltas, como un esfuerzo para adquirir conciencia del *daimon*, del ser divino e inmortal que habita en nosotros, y para recordar vidas anteriores. En este ejercicio Pitágoras sobresalía, según nos asegura Empédocles:

Vivía entre ellos un hombre extraordinariamente sabio,
que había adquirido la mayor riqueza de corazón,
y que albergaba el mayor número de obras buenas de todas clases;
pues cuando se esforzaba por una tensión de su espíritu,
veía fácilmente todo lo que hay
en diez y veinte generaciones de hombres.

DIELS-KRANZ 31, *B*, 129

La filosofía no es más que esta «purificación», de la que aún nos hablará Platón en el *Fedón*, y que poco a poco debe liberar nuestra alma del cuerpo, su tumba (σῶμα-σῆμα). El alma aérea se reunirá entonces con el éter ígneo del que está hecha la parte alta del cosmos: el lugar de la inmortalidad ya no es la región subterránea, como en los misterios de Eleusis, es la región de los astros.

No obstante, la inmortalidad estelar no permite a las almas escapar absolutamente a la rueda del devenir. Recordemos que el infinito de Anaximandro reabsorbe, según el orden del tiempo, las existencias efímeras que envuelve y gobierna. La distinción bien señalada de las existencias por su número determinante podía hacer esperar que los existentes tuviesen un destino sin regreso. Pero la comprobación astronómica de la revolución sideral impone una conclusión contraria: al fin del «gran año», cuando todos los astros habrán vuelto a su posición primera, todo volverá al punto de partida y todo volverá a empezar: *Si creemos a los pitagóricos, los mismos hechos individuales se reproducirían: habrá un día en que yo me volveré a encontrar, con la varita en la mano, diciéndoos las mismas cosas, a vosotros sentados de nuevo como hoy, y todo lo demás será igual, y hay que pensar que el tiempo vuelve a lo mismo (Eudemo,* citado por SIMPLICIO, *Comentario sobre la «Física»* 732, 26, DIELS 58, *B*, 34).

Es la doctrina del eterno retorno que llega a comprometer la esperanza de inmortalidad.

LO DIVINO.

Es difícil saber qué idea de los dioses tenía Pitágoras. Es probable que los identificara con los astros. Su función en el sistema consistía en asegurar la inmortalidad bienaventurada. Más que objeto de un saber (μαθεῖν), son el medio o el término de un padecer (παθεῖν.) En la matemática pitagórica no cabe una teología especulativa.

JENÓFANES

Un jonio en los caminos de Grecia

EL HOMBRE.

Jenófanes, de Colofón, tuvo su apogeo, según Apolodoro, en el año 540. Después de la caída de Sardes, en el año 546, los jonios de Asia cambian de «protector»: pasan de la dominación lidia a la dominación persa. Pero, empujados por el nuevo ocupante, muchos refluyen hacia la tierra de sus antepasados: uno de ellos es Jenófanes. El año 540 es la fecha de la fundación de Elea por los focenses: Apolodoro insinúa por ello que Jenófanes tomó parte en esta fundación. Y como Colofón está al sur de Focea, es posible que Jenófanes hubiese aprovechado la emigración masiva de los focenses hacia su colonia de Marsella. Pero no es evidente que Jenófanes hubiese ido nunca a Elea, y aún menos que se hubiese quedado en ella; Jenófanes es un poeta de la calle un cantor ambulante:

> *Pero he aquí que hace ya sesenta y siete años*
> *que traquetean mis pensamientos a través de la Hélade.*
> *Y, desde mi nacimiento, eran ya entonces*
> *cinco años más de veinte; si, al menos, puedo decir*
> *a este respecto algo verdadero.*
>
> DIELS-KRANZ 21, *B*, 8

Así pues, sería posible decir la edad que tenía Jenófanes en el momento de la invasión de los persas (que él llama los «medos», como todo el mundo, y como Heródoto):

> *Junto al fuego, en invierno, hay que decir así,*
> *con el vientre lleno, tumbado sobre un mullido sofá,*
> *masticando garbanzos y bebiendo vino dulce:*
> *— ¿De qué país eres, queridísimo, y qué edad tienes?*
> *¿Y qué edad tenías cuando llegó el medo?...*
>
> DIELS-KRANZ *B*, 22

El «medo» es el persa Harpagón, cuyas potentes máquinas de asedio rompen la resistencia de las ciudades griegas de Asia Menor en el año 545.

La doctrina.

Este aedo, sin patria ni domicilio, es un satírico y un propagandista audaz: por los caminos de Grecia se convierte en el apóstol de la filosofía jónica, que él impulsa a un punto nuevo de perfección y opone a la mitología aún dominante en la madre patria.

El método.

Por primera vez, un filósofo se da cuenta explícitamente de la dignidad y de la dificultad del conocimiento.

Evocando las recompensas ganadas por el vencedor de los juegos olímpicos, Jenófanes añade: *Él no es tan digno como yo; pues mejor que la fuerza de los hombres y de los caballos, es nuestra sabiduría. Por el contrario, es completamente equivocado dar de él el juicio que acabo de decir y no es justo apreciar la fuerza más que nuestra sabiduría.*

Pero el precio de esta dignidad es la extrema dificultad de la sabiduría: necesita un largo tiempo exigido para la búsqueda: *Los dioses no han revelado todas las cosas a los hombres desde el principio; sino que es con el tiempo, buscando, como acaban por averiguar más* (Diels-Kranz *B*, 18).

Sería, pues, inútil pretender un conocimiento claro de la verdad: *La verdad misma, jamás ningún hombre la ha conocido ni la conocerá, ya se trate de los dioses o de todos los demás temas de los que hablo. Pues incluso si por casualidad alguien dijese algo perfecto, él mismo no lo sabría. En todos los casos, no se da sino una opinión* (Diels-Kranz *B*, 34).

Juzgando, según este principio, sus propias teorías, dice: *Que esto sea considerado como análogo a la verdad* (B, 35).

Manifiestamente, la desconfianza respecto a una pretensión de facilidad procede de que Jenófanes contempla algo alejado a los que le preceden: la experiencia histórica de los errores de los demás

le enseña la dificultad y la grandeza de lo verdadero. De ahí procede el *carácter esencialmente polémico* de su doctrina: su pensamiento sólo se afirma oponiéndose; es el nacimiento de la *dialéctica.* Pero el objeto filosófico a propósito del que se declara en *oposición total con la masa y sus maestros*, es lo divino.

LO DIVINO.

Conforme a este método polémico, la teología de Jenófanes ofrece *primero una parte destructiva.* Ésta es su declaración de guerra: *...desde el principio, todos han tomado lecciones de Homero* (DIELS-KRANZ *B*, 10). A partir de este momento, continuará la guerra sin tregua entre la poesía mitológica y la reflexión lógica en Heraclito, en Sócrates y hasta en la *República* de Platón.

No admite la inmortalidad de los dioses: *Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo lo que en los humanos es oprobio y vergüenza, robo, adulterio y engaño recíproco* (DIELS-KRANZ *B*, 11 y 12). Éste es el tono de Polieuctes ante Félix, en la conocida tragedia de Corneille:

> *¡La prostitución, el adulterio, el incesto,*
> *el robo, el asesinato y todo lo que se detesta,*
> *son los ejemplos que invitan a seguir vuestros inmortales!*

Niega el antropomorfismo: *Los etíopes dicen que sus dioses son chatos y negros, los tracios que los suyos tienen los ojos azules y los cabellos rojizos (B*, 16). Las dotes de observación del satírico hallan campo para ejercitarse de una punta a la otra de la zona de influencia de Jonia. Y su ironía se desenvuelve libremente: *Si los bueyes, los caballos y los leones tuviesen manos y si con sus manos pudiesen pintar y producir obras de arte como las que producen los hombres, los caballos pintarían imágenes* (ἰδέας) *de dioses parecidas a los caballos, y los bueyes semejantes a los bueyes, y les pondrían cuerpos tales como los tienen ellos (B*, 15).

Jenófanes se niega también a atribuir a los dioses ninguna inferioridad de orden ontológico.

Los mortales se figuran que los dioses nacen, que tienen vestidos como ellos, su voz y estatura (B, 14). La crítica jónica de los dioses

que empiezan y terminan, presentada por Anaximandro, no había llegado aún a la masa. Jenófanes se indigna de ello: *Los que pretenden que los dioses han nacido son tan impíos como los que hablan de su muerte (A,* 12). Y un día que en Elea, según se dice, escuchaba las lamentaciones en honor de un dios muerto: *Si es un dios,* gritó, *no lo lloréis; y si es un hombre, no le ofrezcáis sacrificios (A,* 13).

Pero Jenófanes no se limita a esta refutación de las malas teologías: nos ofrece una *teología constructiva.* La polémica lo conduce a la afirmación serena. «Es el conocimiento mismo de la realidad de las representaciones humanas lo que revela a Jenófanes la absoluta trascendencia de una ontología metafísica» (Schuhl).

Su punto de partida nos parece aún muy cercano a las adquisiciones de Anaximandro: lo divino hay que buscarlo del lado de lo envolvente (lo περιέχον). De ello nos da testimonio Aristóteles: *En cuanto a Jenófanes, el primero de entre ellos en «hacer uno» — pues Parménides fue, nos dicen, su discípulo* — (Aristóteles no toma a su cuenta este «nos dicen». Como acaba de evocar a Parménides y Meliso y sus tesis opuestas sobre el uno finito o infinito, añade solamente): *no ha precisado nada y no parece haber hecho alusión a ninguna de estas dos naturalezas; pero, habiendo levantado los ojos hacia la totalidad del universo, declaró que el uno es Dios (Metafísica* A, 986*b*21; DIELS-KRANZ 21, *A*, 30).

Queda ahora por precisar la naturaleza del Dios uno. Jenófanes parece haber utilizado conscientemente, pero sin haberlo explicitado, un principio metodológico de una fecundidad inagotable. Lo llamaremos el «principio de Jenófanes»:

Permanece siempre en el mismo lugar, no estando sujeto a ninguna moción; y no le conviene errar de un lado para otro (B, 26). «Observemos estas palabras, dice Festugière: "no le conviene" es el indicio de una reflexión. Hay contrariedad lógica entre un movimiento desordenado y la noción de lo divino.» Y Jaeger saluda el empleo del verbo ἐπιπρέπειν en este único fragmento como la primera aparición de la noción, fundamental, de lo conveniente (πρέπον). El criterio sobre el que reposa toda la crítica del antropomorfismo, es: ¿Qué es lo conveniente o no conveniente, lo proporcionado o desproporcionado en relación con el sujeto divino?

Y he aquí lo que resulta del empleo sistemático de este criterio:

Un Dios único, el más grande entre los dioses y los hombres, no parecido a los hombres ni por la estatura ni por el pensamiento (B, 23). Los dioses antropomórficos de Homero y de Hesíodo no son susceptibles de desempeñar el papel del uno envolvente: incluso el pensamiento humano no podría convenir a este sujeto trascendente.

Él ve entero, piensa entero y entero entiende (B, 24). No puede negarse al uno envolvente el conocimiento: pero hay que concedérselo bajo la forma más concentrada y total.

Pero sin esfuerzo gobierna todas las cosas por la fuerza de su espíritu (B, 25). Anaximandro había tomado, para atribuirla a lo envolvente, la imagen homérica del gobierno universal, atributo de Zeus. Jenófanes, al reconocer el pensamiento al uno envolvente, puede mostrar, a partir de entonces, cómo ejerce el gobierno sin ninguna contaminación antropomórfica: es sólo por efecto de una fuerza no distinta del pensamiento y de un pensamiento que no supone ningún esfuerzo.

Conclusión: «Jenófanes definía el principio de las cosas de un modo enteramente nuevo. Creaba una física nueva cuyo verdadero nombre es el de ontología. El método que implica es éste, cuyo bosquejo hemos visto precisarse lentamente: determinar qué atributos convienen lógicamente a un ser, sin contradecir ni arruinar su esencia» (Léon Robin). Evidentemente, esta lógica es, sobre todo, la justa apreciación de una armonía.

HERACLITO DE ÉFESO

El último de los jonios del siglo sexto

El hombre.

Su apogeo se sitúa en tiempo de la última olimpíada del siglo VI, 504-500. En este fin de siglo, Mileto destruida e incendiada es el símbolo trágico de la fragilidad universal: el fuego y la guerra tienen más poder que los reyes. Heraclito, de origen indudablemente aristocrático, tal vez sacerdotal, domina esta historia: revela su ley como un profeta y no como un profesor.

Heraclito es el primero en haber esbozado una *teoría del conocimiento:* es la doctrina del *logos.* Muy diferente del *logos* de san Juan, el de Heraclito no es Dios, no es personal, y no necesita para manifestarse ninguna revelación graciosa o gratuita. Transcribiremos, sin embargo, esta palabra griega por la castellana «verbo», en el sentido escolástico de «concepción intelectual».

Los hombres no pueden comprender este «verbo» que siempre existe, ni antes de oírlo ni después de haberlo oído por primera vez. En efecto, viniendo todas las cosas a la existencia según este «verbo», se parecen ellos, los hombres, a gentes inexpertas, cuando ensayan palabras y actos tales como los que yo describo detalladamente, distinguiendo cada cosa según su naturaleza y expresando cómo es. En cuanto a los demás hombres, la acción que realizan en estado de vela se les escapa igual que la que realizan durmiendo (DIELS-KRANZ *B,* 1).

Lo real tiene, pues, una base lógica. Pero el hombre puede apartarse de esta realidad profunda y prestar atención solamente a la charlatanería y a los objetos. La misión de Heraclito es despertar al hombre de lo que todavía Platón llamará un «sueño»... Hay que convertirse del ἔπος al λόγος.

Desgraciadamente, la charlatanería tiene para el hombre muchos encantos: *Confían en aedos de encrucijada, y toman como maestro a la masa, ignorando que la mayoría es mala, y solamente hay buena una minoría* (104). Pero, según Heraclito, de acuerdo sobre este punto como en otros con Jenófanes, *Homero, con ser el más sabio de todos los griegos* (56), *merecería ser expulsado de los juegos y recibir azotes, igual que Arquíloco* (42).

Pero la responsabilidad de los poetas no disminuye la de cada individuo: *Estas personas que no saben ni escuchar ni hablar* (19), *están en desacuerdo sobre lo que les es más familiar, sobre el «verbo» que todo lo gobierna, y lo que se encuentran cada día les parece extraño* (72). O, en un símbolo transparente: Los asnos prefieren la paja al oro (9). ¿Cuál es, pues, la *regla metodológica* que preserva de tal desgracia?

Parece que el criterio, según Heraclito, es el *universal:* en efecto,

el hombre, por su alma, es partícipe del «verbo» universal: *Un «verbo» que se aumenta a sí mismo pertenece al alma* (115), y por ahí todos los hombres se comunican: *Común a todos es el pensamiento* (113). El error consiste en rechazar la comunicación: *Por eso hay que seguir lo que es común, pues lo común es lo que une. Pero cuando el «verbo» es lo que une, la mayoría viven como si tuviesen un pensamiento que sólo fuese suyo* (2). Pero sólo debe tratarse de la comunicación con lo real que se impone y no con la opinión que se propone: *Los ojos son mejores testigos que los oídos* (101*a*). Así Heraclito tacha de falso «lo que se dice», porque ve lo que es.

EL SER.

La ley universal del ser es el gran descubrimiento de Heraclito: *Los que pretenden hablar con inteligencia deben sacar su fuerza de lo que es común a todo, como la ciudad saca su fuerza de la ley, y deben sacar de ello una fuerza mucho más grande. Pues todas las leyes humanas se nutren de una sola ley, que es divina. Esta ley domina tanto como quiere, basta a todo y lo envuelve todo* (114). Por ser jonio, Heraclito reconocía la ley en el corazón del todo, como Anaximandro veía la justicia en el corazón del infinito. Divina, como el infinito de Anaximandro, la ley de Heraclito es fuente de nutrición como el agua de Tales; recibe, pues, los atributos de lo divino, clásicos ya en los jonios: «dominadora», «suficiente», «envolvente». Para hacerse comprender, Heraclito no desdeña tomar un símbolo mítico: *El sol no rebasará sus límites;* de lo contrario, las Erinias, auxiliares de Dike, lo volverían a encontrar (94). Así, ya no se necesita, como en Anaximandro, una justicia que compense la *hybris:* el gobierno divino es irresistible, como había visto Jenófanes.

El contenido de la ley universal, es *la unidad del todo: Escuchando no a mí, sino al logos, es sabio confesar que todo es uno* (50). ¿Estará Parménides cerca? No; la unidad, según Heraclito, no es más que la unidad de la multiplicidad: *Bien y mal son una sola cosa. Los médicos cortan, queman, torturan por todos los medios, y haciendo a los enfermos un bien que se parece a un*

mal, piden a los enfermos un salario que no merecen (58). También el *epos* hesiódico es una empresa destinada al fracaso, que intenta poner orden en lo real después de haber introducido en él la división: *El maestro de la mayoría es Hesíodo; se cree que lo sabía casi todo... y no conocía ni el día ni la noche, pues sólo son una cosa* (57, cf. HESÍODO, *Teogonía*, versos 123 y 124).

¿Cómo el uno resulta de lo múltiple? Por la *armonía: Lo que se opone es también lo que compone, y de seres diferentes resulta la más bella armonía* (8). La experiencia acústica: *No hay armonía sin la oposición del agudo y el grave* (A, 22); fisiológica: *ni hay vivientes sin la hembra y el macho, que son opuestos* (ibid.); geométrica: *principio y fin coinciden en la periferia del círculo* (103), proporcionan una base de partida para una generalización ilimitada: *Contigüidades = las cosas completas y las cosas incompletas; lo convergente y lo divergente; lo acorde y lo desacorde; y de todas las cosas resulta el uno, y del uno resultan todas las cosas* (10). Pero los que no saben observar ven ahí una paradoja: *No comprenden cómo lo que diverge, converge consigo mismo; acuerdo recíproco, como el del arco y la lira* (51). Los dos instrumentos típicos de la guerra y de la paz tienen esto de común, que sólo están en buen estado si la tensión de las cuerdas encuentra la resistencia de la madera. La oposición de los contrarios puede ocultar la armonía a las miradas superficiales, tiene más virtud unificadora que un acuerdo fácil: *Vale más armonía oculta que armonía manifiesta* (54).

EL DEVENIR.

Algunos historiadores modernos han reprochado a Platón y a Aristóteles haber insistido demasiado sobre el tema del «devenir» de Heraclito. Creemos no obstante que los textos de Heraclito justifican a Platón y Aristóteles: el devenir, si bien no es todo el heraclitismo, constituye su meollo; en esto aún Heraclito es un jonio, un filósofo de la φύσις, según el que «todo está sujeto al devenir siguiendo al "verbo"» (cf. 1).

En principio, el hecho es patente: *Lo frío se calienta, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se moja* (126). *Una misma cosa está presente, viva y muerta, despierta y dormida, joven y vieja:*

pues los unos son los otros por el hecho de cambiar e inversamente los otros son los unos por el hecho de cambiar (88). Verdad abstracta que Heraclito se complace en envolver con magníficos símbolos analógicos, el del río, el del fuego y, sobre todo, el del conflicto.

El río: A los que entran en ríos idénticos, distintas aguas les fluyen por encima (12, probablemente la forma original auténtica). *En ríos idénticos, entramos y no entramos* (49*a*). *Es imposible bañarse dos veces en el mismo río* (91, fórmula de Platón y de Aristóteles; PLATÓN, *Cratilo* 402*a*, nos da la célebre frase: «Todo pasa y nada permanece»).

El fuego: Metalúrgicos y alfareros, comerciantes y banqueros de Éfeso, sin olvidar las amas de casa, todos pueden comprender esto: *Todas las cosas se cambian por fuego y el fuego por todas las cosas, igual que las mercancías por oro y el oro por mercancías* (90). Pero lo que nadie advierte, es que esta conversión de todo en fuego y de fuego en todo, y el balance siempre idéntico de la cuenta total, se encuentran tanto en la naturaleza como en el arte: *Las transformaciones del fuego son, en primer lugar, el mar; y la mitad del mar (se convierte en) tierra, y la otra mitad viento turbulento (?). La tierra se licua en mar, y permanece medida según una «razón» idéntica a lo que era antes de convertirse en tierra* (31). Hemos traducido por «razón» el término *logos*, que adquiere aquí un sentido matemático imperceptible en otras partes: es, en efecto, la «razón», en el sentido de relación, que mide la proporción de cada elemento en el todo. El fuego universal está exactamente medido y mide él: *Este mundo, el mismo para todos los seres, no lo ha fabricado ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que fue siempre, es y será fuego siempre vivo, encendiéndose con medida y apagándose con medida* (30).

El conflicto: Es preciso saber que el conflicto es lo que une, que la justicia es disputa, y que todo llega al ser por disputa y por necesidad (80). Habiendo descubierto que la oposición es condición indispensable de la composición, Heraclito muestra ahora que la composición de los opuestos es el resorte de todo el devenir. A ello se deben los acentos de himno religioso que pueden encontrarse en el fragmento 53: *El conflicto es el padre de todo, y por entero*

es rey; y a los unos los hace dioses; a los otros, hombres; de los unos hace esclavos; de los otros, hombres libres (53). La ley de Heraclito es, pues, la justicia de Anaximandro, pero es una justicia que es un conflicto, un conflicto que reúne, una guerra que es fecunda. Es que la armonía, por la que lo múltiple es uno, no se reduce a la fijeza de un éxito inmutable: es la fórmula de una unidad que sólo se salva transformándose perpetuamente.

Lo divino.

Hay que precisar el concepto de *lo divino en Anaximandro,* mostrar cómo es infinito en la riqueza de sus producciones, igual que en la constancia y la universalidad de su presencia: lo divino es la ley de armonía de los contrarios que el «verbo» manifiesta en el devenir. *Dios es el día y la noche, invierno y verano, guerra y paz, sociedad y hombre (todos los contrarios, he aquí el espíritu); su ser cambia, como el fuego, que, a tenor de la especia que se mezcla con él, se le denomina este o aquel perfume* (67). Volvemos al tema, siempre presente, de la unidad (cf. 10, 50, 57 y 88). *Para los que están en estado de vela, el mundo* (χόσμος) *es único y común* (89).

Se comprende que Heraclito rechace los cultos politeístas, y especialmente los misterios. *Buscan en vano purificarse, mientras se manchan con la sangre de las víctimas. Es como si, después de haberse ensuciado con barro, quisieran limpiarse con barro...; dirigen sus oraciones a estatuas y es como si hablasen a un muro, sin saber lo que son los dioses, ni los héroes* (5; cf. 15).

¿Qué son los dioses?... Jenófanes había mostrado ya que sólo el pensamiento podía gobernar el mundo: *Sólo hay una cosa prudente, es reconocer este pensamiento mensurante que totalmente lo gobierna todo* (41). Pero esto conduce a reconocer que la sabiduría divina es distinta del todo que gobierna: *De todos aquellos cuya opinión he escuchado, ninguno llega al punto de reconocer que la sabiduría está separada de todas las cosas* (108). No es posible confundir la sabiduría humana con la sabiduría divina: *La naturaleza humana no posee medios de evaluar, mientras que la divina los posee* (78). En estas afirmaciones Heraclito nos parece muy duro

con Jenófanes ya que, en todos estos puntos, es él quien le ha abierto el camino (cf. 40).

No obstante, Heraclito advierte la posibilidad de establecer una comparación entre lo humano y lo divino, en la que la analogía preserva del antropomorfismo: *Un hombre merece ser llamado infantil, en relación con la divinidad, igual que el niño con relación al hombre* (79). *El más sabio de los hombres, comparado con Dios, parece un mono por la belleza y en todas las otras relaciones* (83). Así pues, gracias a la analogía, los viejos temas míticos pueden aún servir: *El único sabio, él solo, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus* (32); *y el rayo* (emblema de Zeus, que recuerda el fuego de Heraclito) *es el capitán de todo.*

El alma.

Encontramos en Heraclito una concepción totalmente materialista del alma: *Para las almas, la muerte es convertirse en agua; para el agua, la muerte es convertirse en tierra. Pero de la tierra proviene el agua, y del agua proviene el alma* (36). Matcrialismo que, por otra parte, no excluye cierto dualismo: *Para las almas la voluptuosidad o la muerte es convertirse en húmedas (ya que el placer para ellas es la caída en la generación). Nosotros vivimos (de) su muerte, y ellas viven (de) nuestra muerte* (77). Lo que puede significar que el alma se humidifica entrando en la simiente y que su caída en el devenir es una muerte para ella. Heraclito compara el alma en el cuerpo a una araña en su tela (67*a*).

Por lo menos, una cosa es segura: Heraclito admite la inmortalidad: *Las almas olfatean en el Hades* (98). Inmortalidad gloriosa para algunos: *Hombres y dioses honran a los que han muerto en el combate* (24). *Las muertes más grandes obtienen suertes mayores* (25). Suerte, ciertamente, inesperada para todos: *Lo que espera a los hombres después de su muerte, ellos ni lo esperan ni tienen una opinión de ello* (27); olvidada por la mayoría: *Los mejores anteponen a todo una sola cosa: la gloria inmortal de los mortales. Pero la mayoría viven hartos como los animales* (29).

Heraclito parece haber sido el primero en formular las reglas de la vida humana. Afirma que todos están llamados a la vida de la sabiduría: *Todos los hombres tienen la capacidad de conocerse a sí mismos y ejercer la sabiduría* (116). Une la sabiduría práctica con la especulación válida: *La virtud más alta es ejercer la sabiduría; y la sabiduría consiste en decir y practicar las verdades que la naturaleza nos dicta con su voz* (112). Une así la práctica de la virtud con la obediencia a la ley, que se reduce a su vez a la obediencia a Dios: *La ley es también obedecer a la voluntad del uno* (33). Reconozcámoslo: *Para Dios, todo es bello, bueno, justo; desgraciadamente, los hombres han concebido lo justo y lo injusto* (102).

No hemos dudado en reproducir en su texto algunos de los ciento veintiséis fragmentos que nos quedan de Heraclito. El poder de sugestión, debido a sus dotes de analogista, compensa cierta oscuridad en su lectura. Algunos descubrimientos están ya a punto de convertirse en definitivos: la composición del ser múltiple y cambiante, la comunicación de todo ser y de toda inteligencia con un pensamiento dominador y gobernante. Hegel ha querido ver en él el antecesor de su dialéctica; no es dudoso que Heraclito capte la doble faz de cada cosa; es menos seguro que pretenda que cada contrario pase a su contrario, y que así la tesis y la antítesis se superen en una síntesis. Heraclito ha preparado a Platón y a Aristóteles más directamente que a Hegel. La ley de oposición les basta porque es de función definida.

BALANCE FILOSÓFICO DEL SIGLO SEXTO

Dios.

El principio eterno sustituye a los dioses antropomorfos de Homero, inmortales pero nacidos, y a los dioses cósmicos de Hesíodo, «existentes siempre», pero a partir de un principio. Anaximandro descubrió que para ser principio es preciso no haber comenzado, y que al principio de todo le es necesario ser inmenso: por lo tanto ilimitado o infinito.

La μοῖρα de Homero, que reparte las suertes y las partes, la νέμεσις, que contrapesa la ὕβρις, ambas impersonales, son sustituidas por la justicia, Δίκη de Zeus, según Hesíodo. Ésta reaparece en Anaximandro como justicia inmanente en el curso del devenir y del tiempo, regulando la emergencia de los seres fuera del infinito y su reabsorción en el infinito.

Nos falta dar al infinito un pensamiento: será la obra de Anaxímenes, seguido por Jenófanes. Siendo incorpóreo, es enteramente pensamiento.

Desde entonces, la intuición de Anaximandro, de que el infinito envuelve el universo y lo gobierna, adquiere su pleno significado: lo envuelve y lo gobierna por el pensamiento. La fuerza irresistible del pensamiento, según Jenófanes, se pronuncia, según Heraclito, en un «verbo» que es ley del universo y medida de todo el devenir. Sabiduría y unidad son los atributos del supremo principio.

Filosóficamente queda eliminado el politeísmo: es cierto que hay muchos dioses, en el sentido griego en el que dios es un nombre común de cosa; pero no hay más que un solo Dios, en el sentido (cristiano) según el que Dios es el nombre propio del principio supremo. Pero, evidentemente, a lo que nosotros llamaríamos el Dios de Anaximandro, de Anaxímenes, de Heraclito, un griego buscará siempre inventarle un nombre propio; sólo Jenófanes, siempre anticonformista, se atreve a llamarlo «Dios» *(Theos).*

El alma.

La *psykhe* inconsistente y vana de Homero, es sustituida en Tales por el «motor», cuya existencia él comprueba incluso en la naturaleza que nos-

otros llamamos inanimada. Anaxímenes vuelve a hallar en el cuerpo entero del universo la respiración motriz. Pero no es el razonamiento filosófico, son el deseo natural de la felicidad y la aspiración a existir siempre, los que van a anclar en el espíritu griego la certeza y la esperanza de una inmortalidad bienaventurada. Pitágoras, célebre sobre todo por haber profesado la metempsicosis, proporciona a la creencia de los misterios el fundamento de una filosofía, en la que el aire de Anaxímenes da consistencia al alma, las islas de los bienaventurados se localizan en los astros, y en la que la esperanza de escapar a la rueda de los nacimientos sólo está entorpecida por la perspectiva del eterno retorno.

El devenir.

A pesar de lo que podrían hacernos creer la arquitectura y la escultura clásicas, el alma griega se siente profundamente inquieta por la universal y perpetua metamorfosis. Felizmente, la razón descubre en la base del devenir un «substrato» que lo preserva de equivaler a una caída en la nada, y una «actividad» generadora que explica su desencadenamiento.

Ambos se confundían en la imagen homérica de Océano y Tetis, padres de la génesis, y tal vez de ahí ha sacado Tales la idea del agua madre y alimentadora. El principio generador aparecía con más viva luz en Hesíodo, que unía en la misma imagen generación y causalidad. Anaximandro sustituye estas imágenes fisiológicas por la imagen sociológica del juez y del rey: el devenir halla así la razón de su ritmo. Anaxímenes introduce la imagen psicológica que explica la conservación del todo a través de las metamorfosis de las partes, imagen ya prefigurada en el alma motriz de Tales.

Pero nadie ha distinguido mejor que Heraclito, por una parte, la espontaneidad del substrato, que al contener todos los opuestos, explica todas las mutaciones y hace posibles todas las combinaciones; y, por otra parte, el rigor de la actividad generadora que es sabiduría, verbo, ley, medida.

El ser.

El mérito de los jónicos consistirá en haber planteado el problema de Dios, del alma y del devenir, no en el terreno de lo imaginario, sino en lo real: en el plano de los seres (ὄντα).

Los seres toman entonces el aspecto de la φύσις (naturaleza). Declararlos φύσεις no es concederles un psiquismo semihumano, es reconocerles actividad y plasticidad. Ahora bien, ¿esta noción elástica, tal como la utilizan Tales, Anaximandro y Anaxímenes, conviene igualmente al ser fundamental, primero y permanente (agua, infinito, aire infinito, fuego) y a estos seres provisionales y parciales que conocemos por la experiencia?

Solamente Pitágoras, según parece, no supone la cuestión resuelta: quiere

comprender cómo lo finito aparece en lo infinito, cómo lo parcial se recorta en lo total, cómo lo provisional emerge de lo eterno. Antes de Heraclito, según parece, halla la ley ontológica que condiciona la multiplicidad: el límite no es menos real que lo ilimitado. Lo limitado está positivamente constituido por el intervalo de «nada», de «vacío», que lo separa del infinito y del resto, dándole figura, es decir, definiéndolo.

El ser real dado a nuestra experiencia está compuesto de límite y de ilimitado, de cualidad infinita y de número finito.

EL MÉTODO.

En reacción contra la mentalidad mitológica, la escuela de Mileto no busca en el pasado imaginable, sino en el presente comprobable, un ser que, por otra parte, sólo se revela mediante un trabajo de interpretación de los hechos sensibles: «Partiendo de lo que aparecía según la sensación, llegaron a la teoría siguiente...» (SIMPLICIO; DIELS-KRANZ A, 13). Pero no han prescindido totalmente del contenido del mito: Océano y Tetis, en Tales; el juez y el gobernante, en Anaximandro; lo vivo que respira, en Anaxímenes, son otras tantas analogías que, de la metáfora, nos encaminan poco a poco hacia la metafísica.

Con las religiones de misterios y el pitagorismo, la Grecia propia efectúa un retorno a los mitos, entendidos ya no al modo de narración o especulación legendaria, sino al modo del mimo y de la participación simpática. El fin de los mitos, en los misterios, no es ya divertir ni explicar, sino salvar. No obstante, el pitagorismo concede a la vez un amplio lugar a lo que hay más racional en el mundo y en el espíritu: las relaciones y las relaciones de relaciones.

Pero no va a tardar en romper una segunda ola antimitológica: Jenófanes, con sus dotes de *aedo*, propaga a través de las ciudades griegas la protesta de los jonios contra lo grosero de las mitologías falsamente religiosas. Es el primero en enunciar el gran principio que regula todo lenguaje sobre lo divino: hay defectos e incluso cualidades humanas que no «convienen» a Dios. Los poemas de Jenófanes, contradiciendo a los de Homero, afirman que el único valor humano es la sabiduría.

Heraclito profundizará este tema gnómico: el logos domina todo el universo. La fuente verdadera de todo valor humano, es escuchar el logos. La única religión auténtica es la del único sabio. Los misterios, como los mitos, están por ello condenados sin remedio. Una verdadera teoría del conocimiento —la primera en antigüedad— establece que existe en el hombre el poder de rebasar todo lo que es particular para alcanzar la ley universal, la única capaz de unir todos los espíritus porque une todos los seres.

PARA UNA BIBLIOGRAFÍA DEL SIGLO SEXTO

Obras:

P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2.ª edición, P.U.F. Permite comprender muchas nociones filosóficas por sus raíces, no siempre racionales. Análisis muy erudito.

—, *L'Oeuvre de Platon* (Hachette). Evoca en resúmenes sintéticos los precedentes de Platón.

E.R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, 1960.

J. VIALATOUX, *Pour comprendre Platon* (L'École). Claro y pedagógico.

BURNET, *L'Aurore de la philosophie grecque* (Payot). Tiende a una interpretación un poco cientista. Crítica muy exigente.

JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, 1952. Restituye a los presocráticos su verdadera dimensión metafísica y religiosa.

PAUL KUCHARSKI, *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la tétrade* («Les Belles-Lettres»). Estudio detallado y muy esclarecedor.

CLÉMENCE RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots* («Les Belles-Lettres»). Evoca las resonancias infinitas de las palabras más insignificantes de Heraclito.

ABEL JEANNIÈRE, *La pensée d'Héraclite d'Éphèse* (Aubier). Sobre la reconstitución de un heraclitismo coherente.

Textos:

De todos los presocráticos:

J. VOILQUIN, *Les Premiers Penseurs de la Grèce* (Garnier). Traducción fr. algo floja, pero útil.

J.D. GARCÍA BACCA, *Fragmentos filosóficos de los presocráticos*, 1953.

De Heraclito:

Y. BATTISTINI, *Trois Contemporains: Héraclite, Parménide, Empédocle* (Aubier). Traducciones a veces discutibles.

M. SOLOVINE, *Héraclite d'Éphèse* (Alcan).

CAPÍTULO SEGUNDO

EL SIGLO QUINTO

La civilización griega de Asia Menor quedó arrasada por la conquista persa. Saltando casi de una punta a otra del mundo mediterráneo, el cetro intelectual pasa de Jonia a la *Magna Grecia*, es decir, al *sur de Italia*.

La *Grecia propiamente dicha*, y principalmente *Atenas*, van afirmando progresivamente su primacía militar, política y literaria.

Atenas es una democracia directa, es decir, un régimen de asamblea, lo que permite al genio suave y hábil de Pericles dirigirlo todo sin que se vea.

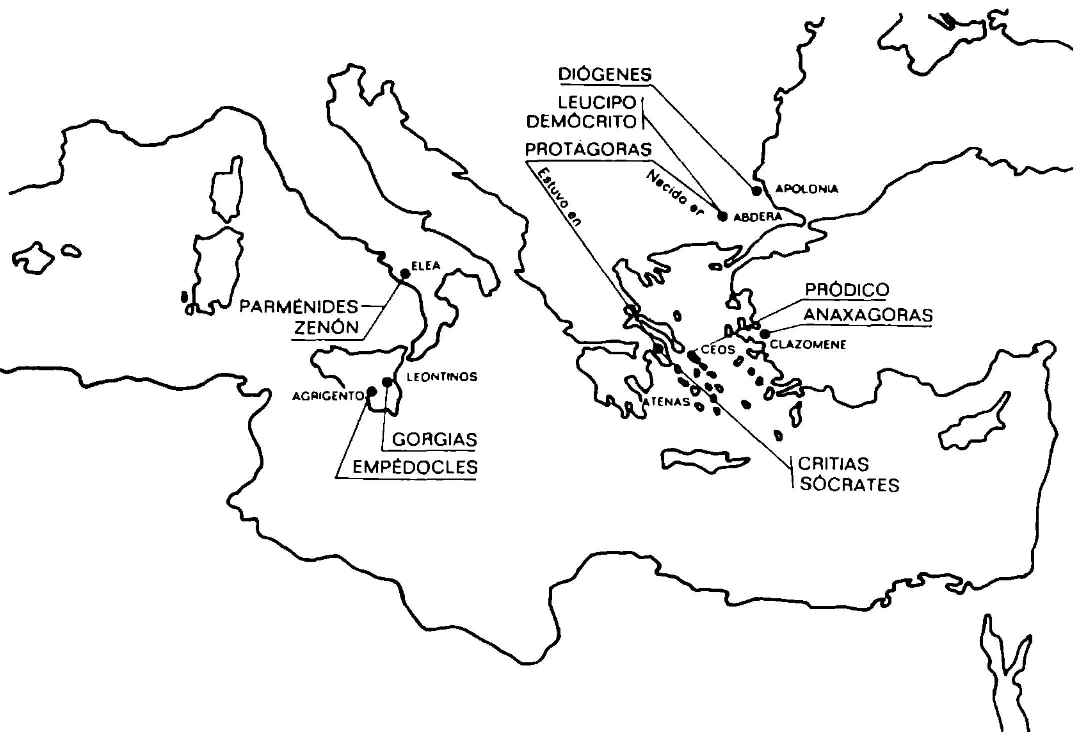
Pericles, que sueña con el panhelenismo, pero no consigue instaurarlo.

Su éxito sólo es completo en las artes: la acrópolis, arrasada al tiempo de la batalla de Salamina (480), adquiere, bajo la dirección de Fidias, elegido por Pericles, el aspecto que aún nos muestra a través de sus ruinas.

La hegemonía ateniense se impone igualmente en literatura. El pensamiento ático se manifiesta en la tragedia: la justicia de los dioses, las desgracias del hombre y el poder del espíritu humano son los principales temas que inspiran a los poetas trágicos, Ésquilo, Sófocles y Eurípides.

Siracusa, capital de la Sicilia griega, ejerce una atracción comparable a la de Atenas. Epicarmo, poeta titular de la corte del tirano Gelón, representa comedias en las que se manifiestan las nuevas ideas. Píndaro y Baquílides son huéspedes del tirano Hierón. Ésquilo escribe una tragedia para él.

Pero ni los atenienses ni los siracusanos son filósofos. Los primeros están demasiado preocupados en actuar o en hablar, los segundos en disfrutar y en aturdirse. Ni un solo filósofo notable será originario de Atenas antes de Sócrates, aunque muchos hayan deseado pasar por Atenas y algunos hayan elegido establecerse allí: Anaxágoras de Clazomene, Diógenes de Apolonia.



LA FILOSOFÍA EN LA CUENCA MEDITERRANEA. en el s V antes de J C

EL HOMBRE.

Diógenes Laercio, que sigue sin duda a Apolodoro, sitúa el apogeo de Parménides en la misma olimpíada que Heraclito. Pero resulta más verosímil que Parménides sea posterior: la parte polémica de su doctrina apunta, al menos parcialmente, contra «los que creen que ser y no ser son una sola y misma cosa»; Platón afirma que Parménides llegó a Atenas a los sesenta y cinco años y conversó con Sócrates «efebo», por lo tanto de dieciocho a veinte años; Plutarco afirma también que Pericles oyó a Parménides en Atenas.

En Elea, recientemente fundada por emigrados de Masalia, Parménides es el cantor de una intuición mística y el profesor de una deducción implacable.

LA DOCTRINA. EL MÉTODO.

El género literario adoptado por Parménides nos informa del modo como concibe su empresa: abandonando el distico utilizado por Jenófanes en la polémica, vuelve al hexámetro y al género medio épico medio didáctico de Hesíodo. Pretende rehacer la *teogonía* y reemplazarla por la *ontología*.

A decir verdad, el descubrimiento que aporta se resume en una sola palabra y en una sola idea, evidente por lo demás. En estas condiciones, se comprende que el método preconizado esté exento de todo esfuerzo; no hay más que dejarse conducir por un equipo de ayudas divinas, a través de un camino sagrado, «muy alejado de los senderos frecuentados por los hombres».

Las yeguas, que habitualmente me llevan tan lejos como mi corazón desea, me conducían esta vez, después de haberme introducido en él, cada vez más adelante, por el camino famoso de la diosa, que lleva al sabio mortal a través de todas las ciudades (o, según Jaeger: *sano y salvo a través de todo). Por ahí era yo conducido; pues por ahí las inteligentes yeguas me llevaban, tirando del carro.*

Ahora bien, esta vez me conducían unas doncellas (fragmento DIELS-KRANZ 1). Así, el hombre es pasivo: el carro lo lleva, las hijas del Sol lo conducen, una diosa va a instruirle. Es decir que la verdad es una mujer y que el intelecto no tiene más que dejarse seducir por la evidencia, pero una evidencia que tiene que obtenerse por la oración.

LO DIVINO.

Como se presiente por el tono de este prólogo, el racionalismo de Parménides está lejos de excluir toda religiosidad. Homero, Hesíodo y sobre todo los misterios han dejado en el poema del eléata su sello religioso. Es la *Moira* de Homero (f. 8, verso 37) y las divinidades de Hesíodo (Verdad, 1, verso 29; Necesidad, 10, verso 6; y 8, verso 30; Eros en el f. 13), y sobre todo *Dike*, la Justicia, cuyo mensaje proclama. Solamente el *daimon*, que todo lo gobierna (12, verso 3), recuerda, por este título, a los jonios. Pero, sobre todo, el cuadro imaginario evocado por el prólogo y el drama que en él se desarrolla son los que dan una nota religiosa más profunda que toda declaración expresa: manifiestamente, Parménides concibe su descubrimiento y su comunicación al público como una verdadera iniciación mística.

El eje ruidoso de los cubos de las ruedas emitía el grito de la flauta (pues estaba cerrado por ambos lados por los dos círculos que giraban) cada vez que las hijas del Sol se apresuraban a conducirme, habiendo dejado tras ellas la mansión de la noche, en dirección a la luz, apartando con sus manos los velos que les cubrían la cabeza.

Allí está la puerta de dos hojas de los caminos de la noche y del día. Un dintel y un umbral de piedra la mantienen en los dos extremos. La puerta misma, elevada en el éter, está formada por dos grandes hojas.

Las llaves las tiene Dike, la de los castigos sin número, con dos fines. Dirigiéndose a ella, las doncellas con dulces palabras la persuadieron hábilmente para que les apartase el cerrojo clavado sobre las puertas; éstas, al volar, dejaron un espacio vacío entre los bastidores cuyos pivotes giraban uno después del otro en sus goznes

estrechamente ajustados por clavos y tachuelas. Por ahí, pues, a través de ellas, las doncellas conducían por el camino el carro y los caballos. Y la diosa me recibió benevolente, tomó mi mano derecha en su mano, y me dirigió la palabra en estos términos... (1, continuación).

Las *hijas del Sol* evocan tal vez la leyenda de Faetón que quiso conducir el carro del Sol, en perjuicio de la vegetación y que, precipitado por Zeus en el río Eridano, fue llorado por las Helíades. Parménides se guarda muy bien de reproducir la falta del presuntuoso Faetón: se deja guiar por las Helíades.

Dike evoca, con toda certeza, la espía de Zeus que nos revela Hesíodo. Pero aquí, ella abre o no las puertas del saber, y se obtiene que abra por medio de una hábil oración.

El *drama místico*, escenario de la iniciación, es evidentemente una imaginación de Parménides. Pero ha conservado un rasgo netamente órfico: la bifurcación de los caminos. En los órficos, la iniciación garantizaba al *iniciado* que sabría tomar la dirección que conducía a las islas de los bienaventurados. En Parménides es necesario al menos elegir entre el camino de la verdad que es el de la diosa y el camino por el que van «los mortales de doble cráneo». Pero parece que hay bifurcaciones intermedias.

Volvemos así al método que, decididamente, preocupa a Parménides, y que parece muy cercano al de Heraclito; escuchar al «verbo» con preferencia a la «verborrea», pedía Heraclito; para ello, preconiza Parménides, no hay que dirigirse a las musas (susceptibles de «decir engaños parecidos a las verdades», según opinión incluso de Hesíodo), sino con preferencia a *Dike* incorruptible e infalible.

EL SER.

Ahora bien, la revelación de la diosa comprenderá dos partes: *Es necesario que lo aprendas todo: por una parte, el corazón intrépido de la verdad bien redondeada; por otra parte, las opiniones de los mortales, en las que no hay seguridad verdadera. Pero, de todos modos, aprende esto también, para saber cómo los objetos de opinión deben en realidad existir, ellos reinan a través de todo* (1, fin). La intención de Parménides es hacer también él su tratado *De la natu-*

raleza (περὶ φύσεως). Pero lo que le revela el examen de la naturaleza es una verdad más evidente, más simple que todas las naturalezas y anterior a todas ellas: mientras los jonios reducían lo real al agua, al infinito, al aire, al fuego, Parménides rompe radicalmente con estas especulaciones sobre la φύσις de lo que empieza y deja de ser. Estas teorías son otras tantas «opiniones de los mortales». La verdad que enseña la divinidad es la evidencia primordial, *invíscerada incluso en las apariencias*, de que todo lo conjuga el verbo *ser*. El sujeto de *es* queda tal vez como asunto de opinión, pero lo que es evidente es el «es»: *hay ser*, o: *hace existencia*, como se dice «hace sol».

Así pues, ahora te voy a decir (y retén mis palabras después de haberlas escuchado) cuáles son los únicos caminos de búsqueda que es posible concebir: uno, cómo es que hay existencia, y cómo no es posible que no la haya; es la vía de la persuasión, pues sigue la verdad. El otro, cómo es que no hay existencia y cómo es apropiado que no la haya. Este último es un sendero que está fuera de todo alcance, pues no podrías conocer lo que no existe (no puede hacerse) ni incluso enunciarlo (2).

Tal es la *epoptia* del misterio del ser, comparable, en este momento culminante, a los ritos de iniciación en los que la divinidad aparece a plena luz a los ojos de los fieles entusiastas.

Se advertirá el empleo de ἔστιν sin sujeto: este verbo no nombra ninguna naturaleza, sino que enuncia la sola evidencia, a saber: que algo *existe*, sin tener en cuenta cuál sea su sujeto.

Gilson piensa que Parménides es el tipo del esencialista, porque, siguiendo a los jonios, se pregunta cuál es la materia primitiva en que se han tallado todas las cosas.

Parece, no obstante, que esta cuestión es precisamente la que evita sistemáticamente Parménides. Por ello rompe con el naturalismo (o esencialismo), y entra en un camino no recorrido todavía por ningún griego. Más allá de toda *physis* particular y perecedera, más allá incluso de toda *physis* general y eterna, descubre la verdad evidente: hay existencia.

Verdad evidente: aquí, en efecto, la crítica del conocimiento se identifica con la ontología, cuyo primer paso constituye:

La realidad del pensar y la del ser es la misma (3). No en el

sentido (idealista y, por tanto, anacrónico) de que el ser se reduce al acto que lo piensa *(esse est percipi...)*. Sino más bien en el sentido (eminentemente realista) de que ser es el objeto formal del pensamiento, como dirán los escolásticos; que el acto del sujeto pensante y el del objeto pensado se identifican, como dirá Aristóteles; que el ser y el objeto intencional del pensamiento son conceptos intercambiables, como dirán los fenomenólogos (R. Herbertz): «Fuera del ser, no hay nada; fuera de él no se puede pensar nada, pues todo lo que no es el ser no es, y solamente se puede pensar lo que es» (Schuhl).

La proposición contraria es, pues, un error manifiesto: *Es preciso decir y pensar que el ser existe, pues le está permitido existir; mientras que la nada no existe. Es lo que te ruego que consideres. Es el primer camino de búsqueda contra el que te pongo en guardia. Contra este otro también, después, por el que van los mortales que no saben nada, cabezas dobles. Pues es la incapacidad la que mueve en sus pechos sus espíritus errantes. Ellos se dejan llevar, sordos y ciegos, atontados, masas sin discernimiento, por aquellos por quienes ser y no ser es considerado idéntico y no idéntico, y su camino los hace volver a todos sobre sus pasos* (6). El error manifiesto que consiste en negar la existencia al ser o concederla al no ser, adopta una forma más atractiva cuando se advierte que una cosa que existe puede también dejar de existir. Entonces se siente la tentación de decir, con Heraclito, que los contrarios coexisten...; de decir, con Pitágoras, que lo vacío separa la naturaleza fundamental...; de decir, con los jonios, que lo mismo es a la vez tal principio (agua, aire, fuego, infinito) y tales substancias determinadas. En una palabra, aquí se alude a todos los filósofos de la φύσις, los cuales explican las apariencias diciendo que una misma cosa es a la vez ella misma y todo lo demás sin consignar la negatividad.

Pero tú aparta tu pensamiento de este camino de búsqueda. Y que la costumbre engendrada por una multitud de experiencias no te obligue, según este camino, a lanzar una mirada ciega, a aplicar un oído o una lengua llena de bullicio. Discierne por la razón, el «verbo» de múltiples recursos que yo proclamo (7). La crítica del conocimiento se acaba aquí con una negación radical del conocimiento sensible: el «verbo», λόγος, no es aquí una función cósmica,

como en Heraclito, sino psíquica; no está opuesto a la palabrería sino a los sentidos.

El logos de Parménides: Deducción de los atributos del sujeto de *es*. El largo fragmento 8 es el primer tratado de metafísica. Tomando de nuevo lo que hemos llamado el «principio de Jenófanes», Parménides muestra todo lo que no conviene al ser, es decir:

I. *Excluye*, del sujeto de *es*, *todo devenir:* el futuro y el pasado son incompatibles con la totalidad de su presencia; todo proceso y todo origen son incompatibles con su absoluta existencia. *Por otra parte, ¿qué necesidad* (χρέος) *lo hubiese forzado, más tarde con preferencia a más pronto, a empezar* (ἀρξάμενον) *a partir de la nada y a crecer* (φῦν)? (versos 10 y 11). *Es porque ni de nacer ni de perecer la justicia le ha dado licencia, habiendo aflojado sus lazos; por el contrario, ella es quien lo mantiene.* Se diría que el eléata vuelve a adoptar irónicamente la imaginería jónica; la necesidad y la justicia que regulan, según Anaximandro, el principio (ἀρχή) y el crecimiento (φύσις), no tienen otra influencia sobre el ser que mantenerlo. El nacimiento y la muerte son incomprensibles en el ser: *En efecto, si ha empezado a ser, no es; ni tampoco si debe comenzar algún día* (verso 20).

II. *Excluye toda multiplicidad:* versos 22-25, que se harán seguir del fragmento 4 (DIELS-KRANZ).

III. Siguiendo a Jenófanes, *Parménides excluye del ser*, en particular, *todo movimiento mecánico.*

Pues la poderosa necesidad en los lazos del límite lo mantiene, límite que encierra su contorno. Tampoco el ser tiene licencia (θέμις) *de ser inacabado, puesto que es sin falta; si le faltara algo, le faltaría todo* (versos 30-33).

Volviendo entonces a su intuición básica Parménides puede atacar a las intuiciones aparentes contrarias: *El pensar, y aquello de lo que hay pensamiento, tienen la misma existencia; pues sin el ser, en el que se halla expresado, no encontrarás el pensamiento. No hay nada, no habrá nada distinto y de más que el ser, ya que la Moira lo encadenó para ser enteramente inmóvil. Así sólo es puro nombre todo lo que los mortales han instituido, confiando en que*

era verdad: nacer y perecer, ser y no ser, cambiar de lugar y variar de brillo en la superficie. Además, puesto que es un límite último, está acabado por todas partes, parecido a la masa de una esfera completamente redondeada partiendo del medio con una energía igual en todas sus direcciones, pues ni más grande ni más fuerte debe ser por un lado o por otro, pues no hay el no ser que podría detenerlo de ir hacia lo idéntico; ni ser que lo haría ser más ser por aquí y menos ser por allá, pues entero es inviolable. Allí donde está, por todas partes igual a sí mismo, ocupa igualmente sus límites.

Vemos que el descubrimiento de la existencia no ha librado al pensamiento de Parménides del peso de las imágenes: el ser es imaginable y, por tanto, material.

Observamos sobre todo la oposición al infinito de los jonios.

Hay que evitar tomar al pie de la letra la metáfora del movimiento hacia la identidad, que no podría contradecir las exclusiones precedentes.

EL DEVENIR.

El devenir está, pues, pura y simplemente excluido del ser.

Pero el fragmento 8 no se termina sin que Parménides anuncie la segunda parte de su poema: pone un término al «logos» fiable y al pensamiento de verdad; va a exponer las opiniones (δόξας) de los mortales. ¿Se trata de opiniones formuladas por autores conocidos?, ¿o de la opinión generalmente aceptada de los destinatarios del poema?, ¿o de opiniones anteriormente expresadas por el mismo Parménides? Se han sostenido todas estas interpretaciones. Por otra parte, Heraclito y Pitágoras podrían encontrar su bien en uno u otro detalle de la cosmogonía de Parménides. *Así, según la opinión, estas cosas han brotado* (ἔφυ) *y son aún hoy día. Y por consiguiente, partiendo de ahí, se desarrollarán y morirán. A estas cosas los hombres han atribuido un nombre, designación para cada una* (19).

Un último fragmento, reconstruido por Cornford, debía de resumir y terminar el poema:

Pero de ninguno de estos nombres es posible fiarse. Pues la necesidad quiere que único e inmutable sea el nombre del todo.

LA ESCUELA DE ELEA.

Parménides había descubierto el «principio de contradicción». Ahora bien, sabemos por el *Parménides* de Platón que un libro de *Zenón de Elea* defendía la doctrina de su maestro contra los que la ridiculizaban. Su método consistía en deducir de la tesis adversa unas consecuencias que se contradecían: es la «dialéctica» o «erística». Zenón la aplicaba a la multiplicidad y a la movilidad (de donde las famosas dificultades o aporías contra el movimiento: la dicotomía, el Aquiles, la flecha, el estadio, que conocemos por Aristóteles).

Meliso, de Samos, conciudadano de Pitágoras, se colocaba en el terreno de los jonios y, también por vía dialéctica, demostraba que la posición de éstos era insostenible.

Si hubiese pluralidad de seres, sería preciso que cada uno fuese tal como digo que es el uno: que cada cosa permanezca tal como nos ha parecido en el primer momento, sin cambiar ni alterarse, que sea siempre lo que es (DIELS-KRANZ 30, *B*, 8).

Así se halla planteado el problema con el que chocarán todos los pensadores del siglo V: puesto que es evidente que el ser es uno e inmóvil, ¿cómo es que el ser nos parece múltiple y cambiante? Es necesario explicar estas apariencias; hay que *salvar* estos *fenómenos*.

LOS PLURALISTAS

EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO

EL HOMBRE.

Apolodoro hace coincidir su máximo prestigio con la fundación de Turio: 444-443, lo que le rejuvenece probablemente en unos diez años. Poeta, escribe en hexámetros a la manera de Parménides. Profeta, escribe unas *Purificaciones* en las que se presenta como taumaturgo y enseña una doctrina secreta. Observador y experimentador, debe mucho a los médicos, especialmente a los de la célebre escuela de Crotona; inventa él mismo la experiencia de la

clepsidra (o pipeta) destinada a demostrar que el aire no es el vacío (fragmento DIELS-KRANZ 31, *B*, 100). Posiblemente murió en el transcurso de una observación del Etna.

LA DOCTRINA. EL MÉTODO.

El espíritu de Empédocles es fundamentalmente opuesto al de Parménides; en lugar de la intuición de lo absoluto, Empédocles preconiza el paciente inventario de la experiencia. *Estrechos son los medios de captación esparcidos por los miembros del hombre; muchos males asaltan a los mortales y ofuscan sus pensamientos; no ven más que una débil medida de vida... Cada cual sólo cree aquello sobre lo que es lanzado. Empujados por todos lados, se vanaglorian de descubrirlo todo. Pero ¡qué poco pueden ver, entender y captar con la mente!* (νοῷ). *Tú, pues, ya que te has apartado para venir aquí, no sabrás más de lo que puede abarcar el pensamiento humano* (2).

La mente se desarrolla en los hombres en proporción de lo que les es presente (106).

Tal sentido de los *límites de la experiencia humana* se apoya en una *teoría del conocimiento* que pretende que la condición del objeto esté exactamente proporcionada a la estructura del sujeto:

Por la tierra conocemos la tierra; por el agua conocemos el agua; por el éter, el éter divino; por el fuego, el fuego destructor; por el amor, el amor, y por el odio, el triste odio (109). «Lo semejante es conocido por lo semejante», repetirán Platón y Aristóteles. Pero de esta *teoría, aún rudimentaria, de la «representación»*, Empédocles deduce un relativismo que le lleva muy lejos del eleatismo:

En la medida en que los hombres son diferentes, su pensamiento también muestra diferencias (108).

En estas condiciones, el conocimiento verdadero es el resultado de una búsqueda laboriosa. Empédocles suplica a la Musa: Envíame, con ayuda de la Piedad, un carro fácil de conducir. Se ha terminado el sueño presuntuoso de un Parménides que se dejaba conducir por las Helíades... Y la Musa le responde con consejos de una metodología que implica el esfuerzo:

Ten valor y lánzate hasta las cimas de la ciencia. Ve y consi-

dera, con todas tus fuerzas, el rodeo por el que cada cosa es manifiesta. No concedas a tu vista un crédito demasiado grande en comparación con tu oído y no estimes por encima de las declaraciones de la lengua los rumores resonantes. No niegues tu confianza a ninguna de las partes de tu cuerpo en las que hay un camino para pensar. Antes examina cada cosa por el sesgo en que es manifiesta (3).

A los ojos de Parménides el único sesgo manifiesto de cada cosa era el ser. Empédocles siente que el ser se nos da en formas diversas, cuya claridad no es igual.

EL SER.

Al menos hay una evidencia que Empédocles toma de Parménides: *el principio de la inmutabilidad del ser.*

¡Insensatos! ¡No hay en ellos pensamientos ampliamente abiertos! Esperan que llegue a ser lo que antes no era, o que una cosa pueda morir y desaparecer completamente (11). *Pues, a partir de lo que no existe en absoluto, es imposible que nada sea engendrado, y es inverificable e inaudito que el que es deje de ser; pues siempre será, no importa dónde se le meta* (12, cf. 13, 14).

Solamente el método de observación, que otorga confianza a todos los sentidos, excluye las conclusiones de Parménides, sin invalidar el valor del principio. De este modo, Empédocles es el primer testimonio de la exigencia nueva que va a atormentar a todos los sucesores de Parménides: ¿cómo conciliar las afirmaciones de los jonios y de Heraclito con la imposibilidad revelada por Parménides? La solución es que no hay *physis:*

No hay «physis» para ninguna de las cosas mortales, ni término para la muerte funesta; sino que solamente hay mezcla y separación de las cosas mezcladas. «Physis» es sólo un nombre añadido por los hombres (8). No traducimos la antigua palabra φύσις, que evoca la intuición básica de los jonios: *empuje de crecimiento, origen de un desarrollo, elemento real.*

Cuando los elementos mezclados llegan a la luz del día en la forma de hombre, o siguiendo el género de un animal salvaje, o de una planta, entonces se dice que hay nacimiento; *cuando se separan,*

se dice que hay muerte dolorosa. Pero esto no es nombrar según la justicia; aunque incluso yo mismo hablo según la convención (9). Observemos la oposición de «justicia» y de «convención»: «naturaleza» sólo se dice por «convención». El entrechocar de estas tres ideas (justicia, convención, naturaleza), no termina aquí. Pero notemos, sobre todo, la nueva idea que Empédocles introduce, y que no sabe con qué nombre designar: unas realidades, desprovistas de *physis*, pero que son susceptibles de mezclarse... Una comparación lo aclarará todo: el fragmento 23 evoca los polvos de colores con los que los pintores, por medio de mezclas sabiamente dosificadas, crean las imágenes de todas las cosas. La fuente de las imágenes es idénticamente la fuente de sus modelos.

El mecanicismo ha nacido. Los jonios tenían razón: todo nace y muere. Pero Parménides tiene aún más razón; el ser no nace ni muere. Pues lo que nace y muere no es. Lo que es, está escondido debajo, o dentro, de la *physis*. Pero esto es eterno e inmutable. Con ello, evidentemente, causa una doble extorsión al eleatismo: se supone que hay muchos seres, y que son susceptibles de movimientos mecánicos... Estos seres inmutables, pero miscibles, serán las «raíces» de Empédocles.

EL DEVENIR.

El universal e incesante cambio, que había sido objeto de la reflexión jónica, hallaba su solución en el mecanismo de la mezcla y de la separación: admitamos que existen cuatro elementos: *Aprende primero las cuatro raíces de todas las cosas: Zeus, que brilla; Hera, que trae la vida, y Edoneo, y por último Nestis, que alimenta con lágrimas la fuente de los mortales* (6). Añadámosles dos motores: la amistad y el odio (φιλότης y νεῖκος). Obtenemos la teoría de los ciclos alternantes que expone el fragmento 17: hay un tiempo de unificación que llega a la unidad perfecta del σφαῖρος, y después viene un tiempo de plurificación o de dispersión. Y así siempre de nuevo. La reunión es generación; la separación es corrupción. *Ya, por la amistad, todo se reúne en uno; ya, a la inversa, todo es separado y arrastrado por el odio* (17, versos 7 y 8). El odio está fuera de las cuatro raíces; la amistad está entre ellas *igual*

en longitud y en anchura. Empédocles recurre a la experiencia interna: la amistad está atestiguada por los impulsos del instinto. No obstante, *aunque se mueve en círculo entre ellos,* ningún mortal la ha percibido aún. El fragmento 20 acude a la experiencia biológica: Empédocles reconoce la amistad en la fuerza vital que une los miembros en la salud, y el odio en los desórdenes que provocan la muerte.

Se diría que en Empédocles el mecanicismo ha reconocido sus límites: postula la movilidad, y debe por ello indicar un principio de motricidad. Como Tales y Anaxímenes, recurre a la experiencia biológica lo que no puede sorprender en un siciliano, al corriente de los florecientes estudios médicos de la Magna Grecia. Pero la noción de alma motriz le parece demasiado simple para dar cuenta del ciclo del año, y sobre todo del gran año, y toma de los sentimientos humanos dos fuerzas antagonistas que proporcionan una analogía suficiente para representar la causa de la aproximación y del alejamiento.

EL ALMA.

No es que Empédocles desconozca la realidad del alma. Pero lo psíquico no es objeto de descubrimiento racional; en una atmósfera de misterio religioso evoca Empédocles el destino del alma: *¡Oh amigos que habitáis la parte alta de la gran ciudad, al borde del rubio Acragas!, he venido junto a vosotros como un dios inmortal y no como un mortal; colmado de honores, en medio de todos, voy como es justo, con la cabeza ceñida de cintas y de coronas de flores* (112; primer extracto de las *Purificaciones).* Lo que el profeta Empédocles revela sobre el destino de las almas, es el ciclo que recorren, y que va de la extrema desgracia a la suprema alegría. Reconocemos aquí una doctrina órfica: *Yo también soy ahora una de estas almas, y huyo de los dioses y voy errante, porque he obedecido a la discordia furiosa* (117).

Los fragmentos 128 y 130 evocan la edad de oro: *Todo era dulce y familiar al hombre: animales salvajes, pájaros, y la llama de la bienaventuranza lo iluminaba todo.*

Los fragmentos 119 a 125 evocan una era de sombría tristeza

para el universo y el alma: *¡Ay! ¡Oh desgraciadísima raza de los mortales, oh dolorosísima! ¡De qué disputas, de qué gemidos habéis nacido!* (124).

Por el contrario, los fragmentos 146 y 147 anuncian la elevación del alma al rango de lo divino: *Finalmente se convierten en adivinos, rapsodas, médicos y jefes de hombres, viviendo sobre la tierra, después elevándose al rango de los dioses, colmados de honores* (146).

Este ciclo de las almas no es más que un calco humano del ciclo cósmico.

Lo divino.

El lenguaje de Empédocles es arcaico por el retorno a las personificaciones: el nombre mitológico atribuido a los cuatro elementos, el nombre de sentimientos humanos dado a los dos motores antagonistas. Pero, en realidad, sólo hay en ello una coquetería de escritor. Sólo la amistad y el odio sacan su valor explicativo de la psicología humana: y este antropomorfismo escapa a toda mitología. Es un antropomorfismo racional.

También cuando aborda el problema de Dios, Empédocles adopta las miras en adelante definitivas de Jenófanes:

(Dios) no posee un cuerpo provisto de cabeza humana; no tiene espalda de donde como dos ramas partan dos brazos; no tiene pies ni rodillas ágiles, ni sexo velludo. Es únicamente un espíritu augusto y de un poder indecible, cuyo pensamiento rápido recorre el universo (134).

ANAXÁGORAS DE CLAZOMENE

El hombre.

La filosofía se instala en Atenas. Nacido hacia el año 550, muerto en el 428, según las crónicas de Apolodoro. Por tanto, es más antiguo que Empédocles. Anaxágoras llega de Clazomene, donde sufrió la influencia de Anaxímenes, y, en fecha muy difícil de precisar, se instala en Atenas. La amistad de Pericles le valdrá una influen-

cia sobre toda la generación literaria de Eurípides; pero también le valdrá la intriga de los enemigos de Pericles, que le procesarán por impiedad y lo desterrarán de Atenas. Sus teorías astronómicas fueron el pretexto: *Los astros son piedras*, y en particular, *el sol es una piedra calentada hasta el rojo blanco*. Esta hipótesis extraordinariamente revolucionaria para su época está en relación con su observación del meteorito que cayó en Egospótamos en el año 467. Tenía también una explicación del eclipse, y Pericles se muestra discípulo suyo cuando pone su capa delante de los ojos de su cochero asustado por un eclipse y le pregunta si entre los dos hechos hay algo más que una diferencia de tamaño.

La doctrina.

Como Empédocles, Anaxágoras quiere a la vez permanecer fiel al ideal inductivo de los milesios, a la intuición eleática del ser inmutable y a los descubrimientos médicos de su tiempo.

Método.

Como Empédocles, reconocía que nuestro pensamiento depende de los sentidos: *A causa de su debilidad, no somos capaces de discernir lo verdadero* (fragmento Diels-Kranz 59, *B*, 21). Pero todavía más que Empédocles, Anaxágoras confiaba en el éxito de la razón apoyada en la experiencia: *Si bien en todas estas cosas* (fuerza, rapidez, etc.) *nuestra especie es inferior a la de los animales, no obstante, tenemos como cosa peculiar la experiencia, la memoria, la sabiduría y el arte* (21*b*).

Entonces, ¿cómo llegar a lo verdadero, a pesar de las obscuridades de lo sensible? La diosa respondía así a Empédocles que le pedía consejo: «Considera el lado por el que cada cosa se manifiesta.» Anaxágoras encuentra en la técnica médica de su tiempo un medio indirecto para considerar igualmente lo que no es manifiesto: Las cosas que aparecen son una visión de las cosas no manifiestas (21*a*); los médicos pueden, de hecho, hacerse una idea del estado interno del enfermo por la observación de los síntomas o de los «signos». Pero tal vez lo que aquí es nuevo es solamente

que se adquiere conciencia del proceder antiguo: el agua principio universal no aparece en todas partes, pero la humedad del alimento y de la semilla obligan a Tales a verla incluso allí donde no está manifiesta.

EL SER.

Con esta mentalidad inductiva, coexiste en Anaxágoras la intuición eleática del ser: *Los helenos emplean un lenguaje incorrecto cuando hablan de nacimiento y de corrupción; pues ninguna realidad empieza ni acaba de ser. Sino que una realidad resulta de realidades ya existentes por mezcla o separación. Y así se llamaría correctamente el principio de un ser una «conmixtión» y la cesación del ser una «separación»* (17). Sobre este punto es completo el acuerdo con Empédocles, sin que pueda saberse cuál de los dos lo ha inventado antes (o tal vez la solución del problema originado por Parménides se impondría a varios a la vez): cada ser es, en sí mismo, inmutable; pero varios seres pueden agruparse de un modo variable. Así pues, los seres que nos parecen empezar y terminar no son los verdaderos seres; los verdaderos seres son elementos invisibles. ¿Cuáles?

EL DEVENIR.

Aquí hay que separarse de Empédocles. Que los cuatro elementos mezclándose engendren la variedad de los cuerpos es una hipótesis que contradice la inmutabilidad del ser: *¿Cómo, en efecto, a partir de lo que no es pelo, empezaría a existir el pelo?, ¿y la carne a partir de lo que no es carne?* (10). Además, la hipótesis de los cuatro elementos contradice también la experiencia: cortando el pelo o carne, jamás se hacen aparecer los elementos, se obtienen trocitos de carne o de pelo.

La experiencia conduce, pues, a Anaxágoras a la doctrina llamada, probablemente desde Aristóteles, de las *homeomerías* (que significa simplemente: partes semejantes). Aecio la expone (59, *A*, 46): *Nosotros utilizamos un alimento simple y homogéneo, el pan y el agua. Ahora bien, a partir de ello se nutren los pelos, venas, arterias,*

carne, nervios, huesos y todas las demás partes. Puesto que todas estas cosas resultan de ahí, hay que reconocer que en el alimento utilizado se hallan todas las cosas y que las partes del cuerpo se aumentan de cosas ya existentes. En el alimento hay, por tanto, partículas generadoras de la sangre, de los nervios, de los huesos y de las demás partes, y estas partículas sólo son visibles para el espíritu. En efecto, no hay que reducirlo todo a la sensación, según la cual el pan y el agua producen las partes del cuerpo; sino que hay en ellos unas partes que sólo son visibles al espíritu. Contrariamente a lo que añade Aecio, Anaxágoras nunca las llama «homeomerías», sino χρήματα, que traduciremos por «objetos», cuyo significado es, a la vez, «cosas manipuladas» y «realidades alcanzadas directamente por nuestra experiencia». Según Anaxágoras, no hay «elementos» en el sentido de Empédocles, es decir, realidades que, mezclándose, se pierden en un compuesto; hay objetos que no se pierden nunca y se conservan en todas partes, porque al mezclarse se yuxtaponen mecánicamente.

Para precisar la teoría notaremos que:

La homeomería es un «infinitamente pequeño»: *De lo que es pequeño, no hay un grado extremo de pequeñez, sino que hay siempre un más pequeño, pues al ser no le es posible no ser. Pero de lo grande también hay siempre un más grande. Y es igual en cantidad al más pequeño. Y comparado consigo mismo, cada ser es a la vez más grande y más pequeño* (3). Un fragmento de un tipo determinado puede adquirir un tamaño siempre inferior a toda cantidad asignable. Inversamente, una masa del mismo tipo puede siempre aumentarse.

Todo ser es una mezcla de todos los «objetos», ya se trate del estado inicial del universo (que Aristóteles llama el μῖγμα), o de cualquier ser particular. La diferencia es que, en la mezcla original, la compenetración era total y perfecta, mientras que en los seres particulares actuales, la superficie visible puede estar constituida por una proporción más fuerte de homeomerías del mismo tipo. He aquí el principio del escrito de Anaxágoras: *Juntos estaban todos los objetos, infinitos en multitud y en pequeñez. Y, en efecto, había pequeñez hasta el infinito. Y como todo estaba junto, nada estaba manifiesto a causa de la pequeñez.* Y Simplicio nos explica: *Anaxá-*

goras afirma que a partir de una mezcla única, se separaron unas homeomerías infinitas en número, existentes todas en todo, pero cada cosa está caracterizada por lo que domina encima (1).

Ningún ser verifica, pues, un tipo puro: *Los seres que están en el único mundo no están separados los unos de los otros como a hachazos, ni lo caliente de lo frío, ni lo frío de lo caliente* (8).

EL ALMA O LO DIVINO.

Así todo está en todo. En el origen todo estaba en todo. Pero entonces, ¿cómo de este todo perfectamente homogéneo y pleno han podido separarse y agruparse las «partes semejantes» que caracterizan las diversas cosas, cuyo conjunto forma el orden del «cosmos»? Aristóteles es explícito: Anaxágoras ha debido de tomar un equivalente de los dos motores de Empédocles: «Si se admite que hay un tiempo en que nada está en movimiento, es necesario que éste se produzca de uno de los dos modos siguientes: o bien del modo que dice Anaxágoras: pretende, en efecto, que estando todas las cosas juntas y en reposo durante un tiempo infinito, es el *intelecto* el que ha desencadenado el movimiento y el que lo ha separado todo; o bien del modo que dice Empédocles: el movimiento y el reposo son alternativos; hay movimiento cuando la amistad hace de muchos uno, o cuando el odio hace de uno muchos; hay reposo en los tiempos intermedios» (*Física* VIII, 1, 25*b* 23). En suma, Diógenes Laercio recapitula perfectamente la línea de pensamiento que conduce a Anaxágoras de las homeomerías al intelecto, cuando escribe: «Anaxágoras fue el primero que colocó al intelecto por encima de la materia. Empezó así su escrito, redactado agradable y solemnemente: *Juntos estaban todos los objetos.* Después: *El intelecto, al llegar, los puso en orden*» (DIELS-KRANZ, 59, *A*, 1).

Este descubrimiento del intelecto como causa del movimiento y, por ello, del orden, es un momento decisivo de la historia del pensamiento griego: Tales había entrevisto que lo que lo mueve todo es del género del alma; Anaximandro había reconocido que el principio de todo lo gobierna todo; Jenófanes había proclamado que Dios lo *gobierna* todo *por medio del pensamiento;* Anaxágoras

proclama que el paso de la mezcla inicial al orden actual se debe al intelecto. Queda por preguntarse cuál es la *naturaleza* (espiritual o corpórea), y cuál es la *función* (providencial o mecánica) del intelecto, causa del orden... Ahora bien, las palabras de Anaxágoras son suficientemente equívocas para que se le haya comprendido en los dos sentidos y para que haya sido origen de dos corrientes muy opuestas.

Algunos, con Aristóteles *(Metafísica A*, 984*b*15), subrayarán el carácter metafísico del intelecto: «Habiendo dicho alguien que había también intelecto en la naturaleza igual que en los vivientes, a título de causa del orden y de la organización universal, éste se reveló como un hombre νήφων(= sobrio, con la cabeza despejada), al lado de todos sus predecesores que hablaban al azar.»

Otros con los que lo han acusado de ateísmo, y con Aristóteles mismo *(Metafísica A*, 4, 985*a*18), subrayarán el modo mecánico de su acción: «Para la producción del orden, Anaxágoras se sirve del intelecto como de un *deus ex machina;* cuando no se sabe explicar por qué causa necesaria es esto, entonces introduce en escena el intelecto, pero en el resto atribuye la responsabilidad de las producciones a todo antes que al intelecto.»

El texto esencial de Anaxágoras no decide el debate: *Los demás seres toman parte en una parte del todo; por el contrario, el* νοῦς *es extraño a él, sólo está dominado por sí mismo, y no está mezclado con ningún objeto, sino que sólo existe en sí mismo. Si, en efecto, no existiese en sí mismo, sino que estuviese mezclado con algún otro objeto, tendría parte en todos los objetos, si sólo estuviese mezclado con alguno. Pues en todo hay parte de todo, como he dicho anteriormente, y, en este caso, las cosas que se mezclarían con él le impedirían dominar sobre ningún objeto del modo como lo hace desde el momento que existe solitario en sí mismo. Es, en efecto, el más ligero de todos los objetos y el más puro. Tiene conocimiento entero respecto de todo, y tiene una fuerza muy grande. Y a todos los seres que tienen alma, tanto los más grandes como los más pequeños, a todos los domina el* νοῦς. *Y la revolución circular entera el* νοῦς *la domina, para que haya habido revolución al principio. Y, en primer lugar, la revolución empezó partiendo de poco, después se extiende a una masa más grande, y se extenderá a una mayor*

todavía. Y el νοῦς conocía los seres mezclados juntos, y los seres distinguidos y disociados. Y las cosas que debían ser y las que eran, y las que no son y las que son ahora, y las que serán, todo, es el νοῦς el que las ha puesto en orden, y esta revolución circular según la que giran los astros, el sol, la luna, el aire y el éter, que están producidos por la disociación... Pero nada está totalmente distinguido o disociado de algún otro, salvo del νοῦς. Ahora bien, todo νοῦς es semejante, el mayor y el más pequeño, mientras que nada más es semejante a nada más, pero según estén más presentes, son tanto más manifiestos, y constituyen y constituían uno cada uno (12).

Después de que se empezó a mover, el νοῦς se separó de la totalidad de lo que es movido (13).

Se comprende que una «derecha» anaxagórica haya sacado de este texto la afirmación de un Dios espíritu puro, autor inteligente del orden universal.

Pero no hay que olvidar que una «izquierda» anaxagórica también se apoyaba en este texto para liberar a la inteligencia humana de toda sumisión a lo divino: ¿No dice Anaxágoras que el νοῦς es semejante tanto en el más pequeño como en el mayor de los seres animados? ¿No hace del νοῦς una substancia más pura y ligera, pero del mismo orden que los demás «objetos»? Y si es evidente que el νοῦς, según Anaxágoras, conoce todas las cosas, no es evidente que conocería de antemano el orden resultante del papirotazo inicial... Más aún, la dignidad admirable del νοῦς parece ser menos la del intelecto cósmico que la del intelecto humano: «Anaxágoras dice que si el hombre es el más inteligente de los animales lo debe al hecho de tener manos» (ARISTÓTELES, *Partes de los animales*, DIELS-KRANZ 9, *A*, 102). El νοῦς cósmico, dios si se quiere, es cosa indispensable, pero ínfima. El espíritu del hombre es más divino que este dios. El espíritu elemental ha organizado bien la naturaleza; pero el espíritu humano la reorganiza mucho mejor.

Las trágicos nos devuelven el eco de este orgulloso humanismo: «Pero, ¿quién podrá narrar la audacia ilimitada del espíritu humano?» (ÉSQUILO, *Las coéforas* 594). «Numerosas son las cosas terribles, pero ninguna es más terrible que el hombre» (SÓFOCLES, *Antígona* 332). «Yo creo que los hombres tienen más bienes que

males... ante todo, un dios nos ha dado la inteligencia» (EURÍPIDES, *Las suplicantes* 198). «Corta es la fuerza del hombre, pero con su múltiple ingeniosidad, domina las terribles razas del mar, de la tierra y del aire» (id., *Éolo*, fr. 27).

Demócrito y los sofistas pertenecen a la izquierda anaxagórica.

DOS JONIOS, LEJOS DE ATENAS Y ELEA, CREAN POR FIN LA ÚNICA FÍSICA ELEÁTICA

LEUCIPO

EL HOMBRE.

Es tan difícil situarlo en el tiempo, que a veces se ha negado su existencia histórica. Teofrasto lo califica de eléata, y ciertamente conoció las enseñanzas de Parménides. Pero ¿conoció a Parménides y a Zenón? Si es así, podría ser contemporáneo de Meliso, de Empédocles y de Anaxágoras.

LA DOCTRINA. EL SER Y EL DEVENIR.

El texto de Aristóteles es muy claro: *Leucipo creyó poseer una teoría de acuerdo con la sensación, que no arruinaba ni la generación, ni la corrupción, ni el movimiento, ni la multiplicidad de los seres. Concedía estos puntos a las apariencias sensibles. En cuanto a los que afirman el uno, les concede que no puede haber movimiento sin vacío, que el vacío es no ser, y que del ser nada es no ser, pues el ser propiamente dicho es ser-lleno. Pero un tal ser no es uno (= único), sino que hay una infinidad, y son invisibles a causa de la pequeñez de su masa. Y se mueven en el vacío, pues el vacío existe, y, cuando se juntan, producen la generación, y cuando se separan, la corrupción. Por otro lado, de lo que es en verdad uno no podría jamás provenir la multiplicidad, ni de lo que es en verdad múltiple, el uno; es algo imposible (De generatione et corruptione* I, 8, 324*a*34-36).

Acaba de nacer el mecanicismo integral, con el descubrimiento

de la noción filosófica de «atomicidad» y la exclusión de toda cualidad distinta del ser.

Recordemos que Empédocles y Anaxágoras concedían a Parménides que lo que empieza no es más que un ser falso: es solamente una com-posición (Empédocles), una yuxtaposición (Anaxágoras) de seres preexistentes.

No obstante, contra Parménides, ambos admitían la pluralidad cualitativa (cuatro elementos de Empédocles, innumerables «objetos» de Anaxágoras). Ahora bien, estas cualidades múltiples se añaden a la existencia de un modo irracional: son otros tantos hábitos verbales, otras tantas opiniones, que importa reducir a la existencia pura.

Pero, si todo se reduce a la existencia pura, no hay más que un solo ser. Posición insostenible contra la que se tiene que levantar Leucipo, igual que sus dos contemporáneos: se necesita una pluralidad de seres, a pesar de la unidad de la existencia. La ingeniosidad de Leucipo consiste en admitir la existencia del no ser, es decir, del vacío: *Leucipo y su compañero Demócrito toman como elementos lo lleno y lo vacío, que llaman respectivamente el ser y el no ser* (ARISTÓTELES, *Metafísica A*, 985*b*4). Ésta es, pues, la única corrección aportada por Leucipo al eleatismo: el no ser existe tanto como el ser, o como él decía, según Simplicio y Plutarco: *El* δέν *no existe más que el* μηδέν. Aunque Simplicio reserva esta fórmula a Demócrito (DIELS-KRANZ 68, *A*, 37).

Cuando el vacío rodea una porción de lleno y la separa de las demás, se halla realizada la hipótesis de Meliso: «Si hubiese pluralidad de seres, sería preciso que cada uno fuese tal como yo digo que es el uno.» Esto es exactamente lo que piensa Leucipo: cada partícula del ser lleno está dotada de todos los atributos metafísicos del uno de Parménides (pero no del uno de Meliso, que lo proclamaba infinito, porque admitía aún que el ser no puede estar limitado por el no ser).

De ahí se siguen dos consecuencias. Primera: en el vacío, las partículas de ser pueden desplazarse, por tanto, aproximarse (y dar la apariencia de generación) o separarse (y dar la apariencia de corrupción). Después en el interior de cada partícula reina la inmutabilidad absoluta del uno eléata: y ninguna partícula de ser puede

dividirse para engendrar dos o más seres nuevos. El ser es indivisible (en griego: ἄτομος = átomo).

A decir verdad, el mecanicismo no es aún completamente puro; cada átomo disfruta aún de una determinación que no se reduce a la existencia misma: la figura. *Leucipo suponía que los elementos a los que llamaba átomos son una infinidad y siempre en movimiento, y que la pluralidad de formas que en ellos se encuentra es infinita, por el hecho de que nada es más bien esto que lo otro, y porque él comprobaba en los seres un devenir y una transformación incesantes* (TEOFRASTO, en SIMPLICIO; DIELS-KRANZ 67, *A*, 8). *Leucipo y Demócrito hacían las figuras infinitas* (ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione* I, 1, 315*b*9).

Así pues no hay que apresurarse a saludar en el atomismo de Leucipo como una lejana anticipación de la teoría atómica de los químicos modernos. Primera diferencia: la atomicidad del mecanicismo antiguo no debe nada a la experiencia y todo a la ontología. Segunda diferencia: la teoría química exige en nombre de la experiencia que haya un número limitado de tipos atómicos; el atomismo antiguo creía deber admitir una infinidad de tipos.

Al milesio Tales, jonio del sur, que buscaba a partir de qué y por qué «impulso» empiezan las cosas, un jonio de Tracia, a un siglo de distancia, le responde que no hay impulso, y que ningún ser verdadero comienza. El mecanicismo es una física sin *physis*: Leucipo y Demócrito pueden emplear a veces la palabra *physis*, pero en ellos ha perdido todo sentido cualitativo y dinámico, para convertirse en sinónimo de los demás términos que designan los átomos: «formas», «figuras», «ideas», «magnitudes indivisibles».

Se plantea entonces una cuestión ulterior: si ya no hay espontaneidad fecunda ni motricidad animadora, ¿de dónde procede este movimiento local que es el único devenir? ¿Del peso de los átomos? Incluso si Leucipo se lo concede, no es seguro que sea este peso el que explique su movimiento primordial. ¿De los choques que reciben? Mas, si los choques explican las modificaciones en la dirección, suponen el movimiento y no lo explican. ¿Por el solo hecho de su posición en el vacío? Pero si la dialéctica de lo lleno y de lo vacío indiferenciado bastaba para explicar el movimiento, ¿por qué Epicuro se ha creído obligado a atribuir a los átomos una gravedad

y una caída eternas? El pensamiento de Leucipo parece mucho más sumario: *Ningún objeto existe vanamente, sino todos a partir de una razón y por necesidad* (DIELS-KRANZ 67, *B*, 2). E igualmente después de él: *Demócrito reduce a la necesidad todas las cosas que utiliza la naturaleza, omitiendo el asignarles un fin* (ARISTÓTELES, *De generatione animalium* v, 8, 789*b*2).

DEMÓCRITO

EL HOMBRE.

Tuvo su apogeo, según Apolodoro, en el año 420, año en el que quizá fundó su escuela en Abdera, su patria, ocho años después del nacimiento de Platón. En su vejez, habría oído hablar de Platón y habría sido su contradictor, desde luego desconocido (Liard, Brochard y Mondolfo, contra Rivaud). De hecho, permaneció en Atenas, prácticamente ignorado: *Llegué a Atenas y nadie allí me conocía* (DIELS-KRANZ 68, *B*, 116). Platón no conoció los átomos. Es Aristóteles, un poco jonio del Norte como Demócrito, quien nos revela esta doctrina.

LA DOCTRINA.

Al *Gran Diacosmos*, que puede haber sido la obra de Leucipo, Demócrito añade su *Pequeño Diacosmos* y las *Éticas*.

EL ALMA.

El *alma* no es algo misterioso: es un conjunto de átomos muy sutiles y móviles. La respiración hace entrar alma constantemente en el cuerpo. Pero, evidentemente, un alma así no es inmortal: *Algunos hombres no saben que la naturaleza mortal se descompone. Porque tienen conciencia de haber obrado mal durante su vida, pasan el tiempo de su existencia en terrores y temores, forjando mitos erróneos respecto del tiempo que sigue a la muerte* (297).

EL MÉTODO.

El conocimiento se reduce a la sensación. La sensación a su vez se reduce a la proyección, en los órganos, de ciertos efluvios emitidos por los cuerpos o, al menos, de ciertos simulacros que estos efluvios producen en el aire.

De esta psicología mecanicista se deduce cierto relativismo: *De la realidad no captamos nada absolutamente verdadero, sino sólo lo que llega fortuitamente, conforme a las disposiciones momentáneas de nuestro cuerpo y a las influencias que nos alcanzan o que chocan con nosotros* (9). *Mis palabras muestran, pues, que no hay nada verdadero, sino que la opinión extendida ocupa en cada uno el lugar del juicio* (7). *¡La verdad, en un pozo!* (117).

Es necesario que el hombre sepa que está lejos de la verdad (6). *Se verá muy claramente que es difícil saber lo que es verdaderamente cada cosa* (8). Todo esto evoca la crítica del conocimiento de Empédocles.

Veamos ahora lo que es más próximo al pensamiento de Anaxágoras: *Las cosas visibles son el criterio de comprensión de las invisibles* (*A*, 111). *Lo invisible, se presume, es el ser verdadero*, objeto de un conocimiento auténtico que se funda en la sensación, pero que debe rebasarla: *Hay dos formas de conocimiento, una verdadera, la otra oscura. Al conocimiento oscuro pertenecen: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. El verdadero conocimiento es muy diferente...* (11). *¡Por convención, el color! ¡Por convención, lo dulce! ¡Por convención, lo amargo!* (125, cf. 9, que añade: *En verdad, no hay más que los átomos y lo vacío).*

LO DIVINO.

El mecanicismo integral puede aún dejar lugar al alma. Pero en él no queda sitio para un principio supremo que lo contenga y dirija todo. Los átomos, lo vacío y el movimiento local lo explican todo. Es la negación del objeto religioso. No obstante, puesto que la religión es un hecho, es preciso, para explicarlo, proponer una teoría del hecho religioso:

I. *La ocasión* de la creencia en los dioses: *Algunos han sospe-*

chado que llegamos a concebir a los dioses partiendo de las maravillas que se producen según el orden del mundo. Demócrito parece ser de esta opinión, pues dice: *Viendo las perturbaciones que se producen en las alturas, tales como truenos, relámpagos, rayos, conjunciones de astros, eclipses de sol y de luna, se quedaban asustados ante ellos y pensaban que los dioses eran su causa* (SEXTO EMPÍRICO, *Adversus Mathematicos*; DIELS-KRANZ 71, *A*, 75).

II. Pero *la realidad* que corresponde a la noción de lo divino es muy limitada: se reduce a las apariciones que se presentan a los hombres en sueños durante la noche. No son alucinaciones, sino «simulacros», percibidos al modo de las sensaciones, a través de los poros del durmiente. Demócrito, aunque reduce estos dioses a procesos naturales, no niega sus efectos tanto benéficos como maléficos; incluso va a conservar la «oración» entendida, es verdad, como súplica para encontrar «simulacros» propicios (cf. DIELS-KRANZ *A*, 77.79).

EL OBRAR.

La mayoría de los fragmentos que nos quedan de Demócrito constituyen bellas máximas, pero no somos capaces de percibir su conexión, tanto con el mecanicismo fundamental, como de las máximas entre sí.

Bastante socrático es el fragmento 83: *La ignorancia de lo mejor nos hace cometer faltas.* Pero otros lo corrigen: *Muchas personas, sin haber aprendido lo que es razonable, viven, sin embargo, según la razón* (53), y también: *Muchas personas, a pesar de seguir una conducta vergonzosa, tienen razonamientos excelentes* (53*a*).

¿No hay alguna paradoja en querer deducir, como parece hacerlo Demócrito, de una física del movimiento eterno y necesario, una moral de la serenidad, de la tranquilidad, debida a que nunca se violará la proporción entre los esfuerzos de cada cual y las posibilidades de su *physis?*

Es notable que la formulación de su moral conduce a Demócrito a utilizar un lenguaje religioso: *Buscar los bienes del alma es buscar los bienes divinos; contentarse con los bienes del cuerpo es contentarse con los bienes humanos* (37).

EL HOMBRE.

El último de los jonios se instala en Atenas. La fecha y el lugar de su origen son difíciles de precisar. ¿Es de una generación posterior a la de Anaxágoras y Leucipo? Teofrasto nos asegura que tomó cosas de ellos. Igualmente, *Las nubes*, de Aristófanes, atribuyen a Sócrates un sistema que caricaturiza el de Diógenes. ¿Cuál es su Apolonia natal? Probablemente la de Frigia o la de Macedonia, ya que escribe en prosa jónica. Debió de interesarse por la medicina: lo atestigua el importante fragmento sobre las venas que Aristóteles nos ha conservado. Demetrio de Falero nos dice que «estuvo en gran peligro de morir en Atenas, porque fue muy envidiado».

LA DOCTRINA. EL MÉTODO.

No tenemos otra indicación sobre el método seguido por Diógenes que el deseo de arcaísmo, o mejor dicho, de «reacción» (Robin) que manifiestan tanto su lengua como sus temas fundamentales. Efectúa un verdadero retorno a Tales en nombre de la experiencia.

EL SER Y EL DEVENIR.

Me parece que todos los seres son una alteración a partir de lo mismo y que son lo mismo. Y esto es evidente (εὔδηλον): *si, en efecto, los seres que hay ahora en este mundo, la tierra y el agua, el aire y el fuego, y todos los demás que parecen existir en este mundo, si uno de ellos fuese absolutamente distinto que otro, siendo distinto por su naturaleza propia, y, no siendo el mismo, cambiase de múltiples maneras y se alterase, de ninguna manera se podrían ni mezclar los unos con los otros, ni ser útiles o perjudiciales el uno al otro, ni una planta ni un ser vivo podría nacer de la tierra, ni nada más podría ser engendrado (digo yo:) si no estuviese establecido de manera que fuese lo mismo. Pero todas estas cosas procedentes de lo mismo, por alteración en otros tiempos, comienzan*

a ser de otro modo y retroceden hacia lo mismo (DIELS-KRANZ 64, *B*, 2).

Como Tales, Diógenes busca el substrato del devenir universal. Con Parménides, reconoce en todas las cosas el ser: la unidad y la identidad del ser, a través de la multiplicidad cambiante de los individuos y los tipos, son halladas por los métodos propios de los jonios. ¿Es la introducción del concepto de *substancia* (Jacques Chevalier)? Es posible, pues nadie antes que él había dicho tan claramente que el substrato único era la condición de toda interacción y de toda transformación. Por último, *con Empédocles*, Diógenes sostiene que el agua, la tierra, el aire y el fuego son, los cuatro, igualmente ἀρχαί (principios), cosa que une la tradición jónica con la tradición siciliana.

EL ALMA.

Diógenes toma de Anaxímenes la analogía biológica: *hay grandes signos* (σημεῖα) *como los siguientes: los hombres, en efecto, y los demás vivientes que respiran, viven por el aire. Y este principio es, para ellos, a la vez alma y pensamiento, como se demostrará claramente en este libro, y si este principio llega a faltar, hay muerte, y al mismo tiempo cese del pensamiento* (64, *B*, 4).

La influencia de Anaxágoras se acentúa en el empleo del método de los signos: las σημεῖα son «una visión de lo invisible», como dice Anaxágoras.

No obstante, rechaza la conclusión de Anaxágoras: el espíritu, según Diógenes de Apolonia, no está separado de los elementos del cosmos; es uno de ellos: el aire. El fragmento 1 exige, en efecto, que el agente no sea extraño en naturaleza al paciente. Un νοῦς concebido al modo de Anaxágoras no podría ejercer ninguna acción, según los principios de Diógenes.

LO DIVINO.

La doctrina de Anaxágoras sobre el origen del orden es recogida por Diógenes: *No sería posible que las cosas estuviesen repartidas como están, sin una inteligencia* (νόησις), *capaz de tener medida de*

todo: de invierno y de verano, de noche y de día, de lluvia, de viento y de buen tiempo. Y todo lo demás, si pensamos en ello, lo encontraremos dispuesto de la mejor manera posible (3).

El autor del orden no es, pues, una inteligencia elemental que imprime un movimiento inicial. Es una inteligencia suprema y animadora.

Así concebida, la noción de inteligencia se incorpora a la teología de los jonios.

Me parece que el principio que posee el pensamiento es el aire, como lo llaman los hombres, y que por él son gobernados y que él lo domina todo. Pues él me parece ser Dios, y haber sobrevenido en todo, y haberlo dispuesto todo, y existir en todo. Y no hay ni un ser que en algo no participe de él. No obstante, ninguno participa de la misma forma, sino que los modos (τρόποι) *son numerosos, tanto del aire mismo como del pensamiento; pues es de muchos modos* (πολύτροπος).

Seguidamente una enumeración de las cualidades tomadas por la materia en sus diversos «estados»:

El alma es el principio idéntico de todos los seres vivos: aire más caliente que el aire exterior en el que estamos, pero mucho más frío que el que está cerca del sol. Pero este calor no es parecido en ninguno de los vivientes (ya que tampoco es el mismo en los hombres comparados los unos con los otros), sino que difiere, no mucho en verdad, sino de modo que sea comparable. Sin embargo, no es posible que ninguno de los seres que se transforman se haga completamente parecido uno a otro antes de ser constituido idéntico. Ya que la diferenciación es multiforme (πολύτροπος), *multiformes son también los vivientes, y numerosos, y no se parecen ni por la forma, ni por el género de vida, ni por el pensamiento, a causa de la multitud de sus diferenciaciones. No obstante, todos tienen la vida, la vista y el oído en virtud del mismo principio, y poseen todos una forma completamente distinta de pensamiento en dependencia de lo mismo* (64, *B*, 5).

Así pues, el aire es divino. Los atributos de la divinidad, clásicos en la escuela de Mileto, le convienen: gobierno y dominación universales, pero también animación universal y participación por todos los vivientes. Esta última concepción, que se encuentra en

Anaxágoras, recibe en Diógenes una nueva profundidad: es la doctrina de la *multiformidad* de las propiedades vitales.

La reflexión de Diógenes parece una cosa muy distinta de un eclecticismo: ha sido el primero en plantear explícitamente el problema de la multiplicidad y de la diversificación del ser.

LA SOFISTICA DEL SIGLO QUINTO

La filosofía, en Atenas, es todavía una extraña, apenas ha recibido la carta de invitación. El caso de un Pericles es raro: toma lecciones de Zenón, discute un día entero con Protágoras, entra en el círculo de Anaxágoras. Sin embargo, los filósofos van a ser cada vez más atraídos por Atenas, y serán filósofos atenienses quienes criticarán la herencia de Jonia y de la Magna Grecia (Sócrates), y después se beneficiarán de ella (Platón). Es porque sopla en Atenas un viento de libertad: la capital del Ática es «el lugar de Grecia en que es mayor la libertad de palabra» (PLATÓN, *Gorgias* 461*e)*. El gusto espontáneo de los habitantes y las necesidades de un régimen político de asamblea han hecho nacer la ἰσηγορία, la igual disposición del ágora. El medio de tener éxito es el arte de hablar, el arte del λόγος, en un sentido que nada debe ya a Heraclito.

Un MÉTODO de hablar bien acababa de surgir en Sicilia, en la mitad de este siglo V. La expulsión de los tiranos había provocado numerosas reivindicaciones de las propiedades confiscadas por ellos; de la práctica de los debates salió una teoría del discurso de defensa: Tisias y Córax escriben tratados y abren escuelas de retórica; el orador sólo apunta a lo que se parece (εἰκός) a la verdad, produce la persuasión «que hace parecer grandes las cosas pequeñas, e inversamente» (PLATÓN, *Fedro* 267*a)*.

EL HOMBRE.

Discípulo de Empédocles y de Tisias, Gorgias fue enviado en el año 427 por sus conciudadanos de Leotinos a defender su causa ante los atenienses y, a la vez, introdujo la retórica siciliana en Atenas.

EL MÉTODO.

Une a ella lo que toma de Zenón de Elea: el método dialéctico, o «método de las contradicciones» (ἀντιλογία), cuya eficacia parece haber apreciado Pericles. Gorgias mismo expresa su aprecio por el poder enorme del *logos* en el *Elogio de Helena:* Helena ha hecho lo que se sabe por una de las cuatro causas siguientes: *O bien por voluntad de la fortuna, las deliberaciones de los dioses, los decretos de la necesidad; o bien raptada por la fuerza; o bien persuadida por los discursos; o bien arrastrada por el amor.* En ninguno de estos casos, si creemos a Gorgias, es culpable; por lo que vemos que concedía a los discursos tanto poder como a los dioses, al amor o a la violencia: *Pues si el discurso* (λόγος) *es el que la ha persuadido y ha engañado a su alma, no es difícil defenderla de esta acusación y terminar con esta causa del modo siguiente: el discurso es un gran poder, puesto que con un cuerpo muy pequeño y poco visible realiza obras verdaderamente divinas.* Aprovechando los descubrimientos médicos y las fórmulas matemáticas tan conocidas en su país, resumía su pensamiento: *Hay la misma relación entre el poder del «logos» y la disposición del alma, que entre la prescripción de los medicamentos y la naturaleza del cuerpo* (DIELS-KRANZ 82, *B*, 11, n.° 6.8.14). Si creemos a Platón, Sócrates habría corregido a Gorgias en este punto: no es cualquier *logos* el que tiene el verdadero poder. Y el *logos* platónico será la réplica genial al *logos* de los sofistas.

EL SER.

Coexistiendo con esta confianza magnífica en el poder del discurso sobre el espíritu de los hombres, encontramos con asombro un escepticismo completo en cuanto al poder del discurso sobre lo real; el más ilustre escéptico griego, Sexto Empírico, resume así la obra de Gorgias que llevaba por título *Peri tou me ontos e peri physeos* («Sobre el no ser o...»): *Establece tres puntos uno después del otro: el primero, que nada existe; el segundo, que si existe algo, el hombre no puede aprehenderlo; el tercero, que si puede aprehenderlo, es sin embargo inexplicable e incomunicable a los demás (B, 3)*. Pero este tratado, ¿era algo más que un ejercicio... o incluso un juego? No fue a su teoría del ser, sino solamente a su práctica de la palabra, a lo que Gorgias debió la inmensa fortuna que le permitió a su muerte (entre los años 380 y 370) legar a la posteridad, entre los tesoros de Delfos, su estatua en oro macizo...

PROTÁGORAS

EL HOMBRE.

Tenía veinticinco años más que Sócrates. Procedía de Abdera, donde, según se dice, había atraído la atención de Demócrito por el modo inteligente como llevaba un haz de leña seca. Se había establecido en Turios (en Sicilia), cuya constitución política fijó. Su obra más importante parece haber sido la que Sócrates en el *Teeteto* (de Platón) llama *La verdad*, y que Sexto llama los *Argumentos destructivos*.

LA DOCTRINA. EL SER.

Protágoras toma, a la vez de Heraclito y de Anaxágoras, la idea de que todas las cualidades contrarias están simultáneamente presentes en todas las cosas. *Nada es uno por sí mismo*, le hace decir Platón en su *Teeteto*.

El método.

Pero al mismo tiempo admite para el conocimiento humano —que identifica con la sensación— el objetivismo más radical: *La sensación lo es siempre de un existente,* le hace decir también Platón. Después de esto no queda más que comprobar que *sobre toda cosa, existen dos* λόγοι *que se oponen el uno al otro:* es la ἀντιλογία.

Volvamos al *ser;* son posibles dos hipótesis: *Del hecho de que la miel les parezca a unos amarga y a otros dulce, Demócrito concluye que la miel no es ni amarga ni dulce; Heraclito, que es lo uno y lo otro* (Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* II, 63). Pero Protágoras, pensando, contrariamente a su maestro Demócrito, que la sensación es objetiva, adopta la posición de Heraclito sobre este punto y concluye con esta proposición célebre, pero a menudo mal comprendida, que era sin duda la primera de su libro: *El hombre es la medida de todas las cosas; de las que existen, en cuanto existen; de las que no existen, en cuanto no existen* (Diels-Kranz 80, *B,* 1). Lo que significa simplemente: Si la miel parece dulce a uno y amarga al otro, es que, siendo lo que son en este momento preciso, cada uno de ellos permite que se le aparezca ya lo dulce, ya lo amargo, que realmente están en ella. Así, respecto de todo objeto, pueden establecerse una serie de proposiciones contradictorias emparejadas (δισσοὶ λόγοι) que muestran cómo los valores contradictorios (bueno y malo; hermoso y feo; justo e injusto) están en el corazón de la realidad.

Lo divino.

Tal vez de un δισσὸς λόγος está extraída esta frase igualmente famosa: *En cuanto a los dioses no llego a saber que existen ni que no existen. Numerosos son los obstáculos que impiden saberlo: primero, el carácter no manifiesto* (ἀδηλότης) *de la cuestión y la vida breve del hombre* (80, *B,* 4). Puede comprenderse, por todo lo que precede: Algunos creen que hay dioses; para ellos, los hay. Otros opinan que no los hay; para ellos, los dioses no existen. Pero, en realidad, la divinidad no es un objeto de conocimiento humano. En

cuanto a transformarnos hasta permitir que los dioses se nos hagan manifiestos, se necesitaría demasiado tiempo. En el año 411, Protágoras se vio inquietado por sus enseñanzas sobre los dioses: fue desterrado de Atenas, y sus libros quemados en el ágora.

EL OBRAR.

Según Platón, sería Protágoras el primero en haber tenido la idea de llamarse a sí mismo σοφιστής, es decir, profesional y profesor de σοφία, que traducimos por «sabiduría». Protágoras cree ser todo lo contrario de un escéptico. Técnico de la ἀρετή (que traducimos, por falta de un término más amplio, como «virtud»), sabio universal y notable matemático, Protágoras tiene una concepción optimista de la sabiduría práctica: la sabiduría es acción transformante de los hombres. ¿Encuentra el enfermo mala la miel? El médico es sabio, si consigue hacérsela encontrar deleitable. ¿Encuentra el niño mal educado injusta una regla? El educador es sabio, si consigue que la encuentre buena. ¿La ciudad encuentra buena para ella una medida legislativa? El político sabio es el que tiene bastante poder para hacer cambiar la opinión pública y hacérsela encontrar mala (según el *Teeteto* de PLATÓN). Pero, evidentemente, esto sólo vale si se admite la distinción natural entre el hombre sano y el enfermo, entre el hombre justo y el injusto: Protágoras contaba aquí el mito de Prometeo y Epimeteo: habiendo distribuido éste armas y defensas a todos los animales, no quedaba ya nada para el hombre; entonces Zeus, para compensar, hizo don a la naturaleza humana de la justicia (según el *Protágoras* de PLATÓN). Hay, pues, según Protágoras, una justicia natural. Es «sabio» el orador que hace parecer justo, a los niños o a los ciudadanos, lo que es justo según la naturaleza.

Pero, al formular este postulado, Protágoras se contradice: pues lo que es justo es lo que me parece así, y no lo que lo es por naturaleza, puesto que en la naturaleza hay indistintamente (ἀδιάφορα) lo justo y lo injusto.

CRITIAS DE ATENAS

El hombre.

Primo y tutor de Platón, jefe de los treinta tiranos al terminar la guerra del Peloponeso, letrado, autor de tragedias y de elegías, era también amigo de los sofistas y sofista él mismo.

La doctrina. El obrar.

Critias está de acuerdo con Protágoras en admitir que «lo que parece justo a cada cual es justo para él», y que «es preciso conducir a los malos a creer bueno lo que los buenos juzgan así». Pero, contra Protágoras, concluye: la ley que cambia a los hombres exteriormente, el temor de los dioses que los cambia incluso interiormente, todo ello no es ni dote de la naturaleza ni don de los dioses, sino producto artificial de la invención humana:

Hubo un tiempo en que la vida de los hombres era desordenada y salvaje, esclava de la fuerza, ya que no había ninguna recompensa para los buenos y ningún castigo para los malos. Y me parece que por ello los hombres establecieron leyes punitivas, a fin de que la justicia (Δίκη) *fuese soberana de todos, igualmente, y se dominase la fuerza... Y como las leyes impedían hacer en público actos de violencia, aunque se hacían a escondidas, entonces, según parece, un hombre prudente y sabio inventó para los humanos el temor de los dioses* (Diels-Kranz 88, *B*, 25).

ANTIFÓN EL SOFISTA

Da un paso más en una dirección que Protágoras no había querido ni previsto: si la ley es invención humana y no dote de la naturaleza, es no sólo artificial, sino incluso contra la naturaleza:

La justicia (δικαιοσύνη) *consiste en no transgredir ninguna de las reglas legales admitidas por la ciudad de la que se forma parte.*

(El conocimiento de las costumbres de los bárbaros, tan diferentes de las de los griegos, y tan diferentes entre sí, han revelado a los lectores de Heródoto [480-426] y de Tucídides [460-395] cuánto depende de la costumbre la apreciación del bien y del mal y, por tanto, de la convención.) *Pero la observación de la justicia es conforme al interés del individuo si respeta las leyes en presencia de testigos; pero si está solo y sin testigos, su interés es obedecer a la naturaleza. Pues lo que es de la ley está sobreañadido y lo que es de la naturaleza es necesidad. Lo que es de la ley está establecido por convención y no se produce por sí mismo; lo que es de la naturaleza no resulta de una convención y se produce por sí mismo... Los fines hacia los que dirigen las leyes a los hombres no tienen más afinidad ni parentesco con la naturaleza que aquellos de los que los apartan... Pero lo útil, tal como está fijado por las leyes, es una cadena para la naturaleza; lo útil según la naturaleza es libre* (DIELS-KRANZ 87, *B*, 44).

De ahí Trasímaco deducirá la tesis que Platón le hace sostener en *La república:* «Lo justo según la naturaleza no es sino lo útil del más fuerte; lo justo según la ley no es sino lo útil de los más débiles.»

Tales son las consecuencias subversivas que los últimos sofistas sacarán de los principios de los primeros, a pesar de sus intenciones conservadoras. Seguros de que lo que le parece a cada cual es verdadero para él, se creen, por el *logos*, bastante poderosos para hacer parecer justo a todos lo que ellos mismos creen justo. Hasta el día en que otros concluirán que lo que parece justo al más fuerte y no al más sabio, es justo según la naturaleza.

PRÓDICO DE CEOS

De la misma edad que Sócrates, Pródico es algo diferente de los demás sofistas. Platón afirma que Sócrates fue su discípulo. Daba, en efecto, lecciones de semántica que le produjeron una fortuna; y Sócrates pudo aprender de él el arte de discernir los diversos sentidos de las palabras (cf. el *Protágoras* de PLATÓN).

Sobre todo, nos queda de las Ὧραι *(Las estaciones)* de Pródico un fragmento que merece haberse salvado. Es el célebre mito, o apólogo, de Hércules en el cruce de caminos:

Se cuenta que Hércules, al salir de la infancia y llegando a la pubertad, estaba sentado en reposo, presa de la duda sobre el camino que debía seguir. Es la edad en la que los jóvenes, no dependiendo ya más que de ellos mismos, dejan ver si en el curso de su vida van a tomar el camino de la virtud o el del vicio. Se le aparecieron entonces, avanzando a su encuentro, dos mujeres, altas... Eran la voluptuosidad y la virtud (DIELS-KRANZ 84, *B*, 2).

SÓCRATES

EL HOMBRE.

Hijo de Sofronisco, el estatuario, y de Fenáreta, la partera, Sócrates se nos ha hecho casi inaccesible, a través de la masa de juicios contradictorios de que ha sido objeto desde la antigüedad. Pediremos a Platón y a Jenofonte que nos digan la impresión que les produjo, sin ocultársenos que, en la época en que redactaban sus testimonios, su héroe había entrado ya en la leyenda.

LA DOCTRINA.

Sócrates no escribió nada. Para reconstruir su pensamiento debemos atenernos a la influencia que ejerció y a los vestigios que dejó en las obras de sus discípulos.

EL MÉTODO.

Sócrates es un sofista. Cree en la virtud del *logos* para transformar a los hombres y a la ciudad. Pero una diferencia grande opone el *logos* socrático al *logos* sofístico: los sofistas hacen discursos; Sócrates se contenta con preguntar. A ejemplo de su madre que ayudaba a alumbrar los cuerpos, él pretende alumbrar los espíritus. En lugar del monólogo que corre el peligro de ocultar la verdadera

ignorancia del que hab'a bien con una ciencia aparente, Sócrates preconiza el diálogo, en el que la ignorancia del que pregunta tiene probabilidades de llevar al preguntado a darse cuenta de que él tampoco sabe nada.

Algunos han llegado a los pensamientos siguientes: toda ignorancia es involuntaria, y aquel que se cree sabio se negará siempre a aprender nada de aquello en que se cree hábil... Contra tal ilusión (la que consiste en creer que se sabe lo que no se sabe), *se arman de un nuevo método. Hacen a su hombre unas preguntas, a las que, creyendo responder algo verdadero, no responde nada que valga; después, verificando fácilmente la vanidad de opiniones también equivocadas, las reúnen en sus críticas y demuestran que son mutuamente contradictorias. Al verlo, los interlocutores conciben descontento hacia sí mismos y disposiciones conciliatorias hacia el otro* (PLATÓN, *Sofista* 230*a*-231*b*).

Noble sofística, en efecto, pero que sin duda nunca fue aplicada más que por Sócrates.

EL OBRAR.

El arte del diálogo —se le llama dialéctica— es para Sócrates un instrumento de acción, y de acción indisolublemente moral y política. Es que en el pensamiento griego, moral y político no son más que una sola cosa; la ley de la ciudad es, en principio, educadora de los ciudadanos: «Es la ciudad la que educa al hombre», decía Simónides de Ceos. Desgraciadamente, en el régimen de democracia directa que es el de finales del siglo v, la política está entregada a los oradores y a los sofistas; Sócrates no deja de levantarse contra su política inmoral: *Creo ser uno de los raros atenienses, por no decir el único, que cultiva el verdadero arte político, y el único que pone hoy en día este arte en práctica.* Esto es lo que Platón le hace decir a Sócrates en el *Gorgias*. Pero la fecundidad de la acción de Sócrates resulta de que ha suscitado continuadores: *(Después de mi muerte),* le hace todavía decir Platón en la *Apología*, *tendréis que habéroslas con otros inquiridores, más numerosos, que yo reprimía, sin que vosotros lo sospechaseis. Inquiridores tanto más importunos porque son más jóvenes. Y os irri-*

tarán más. De hecho, no tarda en aparecer un género literario nuevo, el λόγος σωκρατικός: son «mimos», es decir, pequeños diálogos imitados de la realidad, en los que se oye el eco de las conversaciones cuyo centro era Sócrates. Ahora bien, el carácter común de esta literatura socrática es ser una literatura de clase: la aristocracia critica vigorosamente las taras de la democracia. Por diversas que sean las corrientes múltiples del socratismo, tienen de común este carácter político.

LO DIVINO.

Por el contrario, todos los socratismos no han permanecido fieles a lo que parece haber sido uno de los ejes de la oposición de Sócrates a la sofística: la existencia de la divinidad. Mientras los sofistas acostumbran a su público ateniense a poner en duda lo que había entonces más sagrado, Sócrates se dispone a demostrar la existencia de Dios. En las *Memorables* de Jenofonte es donde tenemos más probabilidades de hallar el acento original de esta reflexión socrática, sin adiciones debidas al pensamiento personal del narrador (no podemos decir lo mismo del testimonio de Platón).

A uno de sus partidarios más apasionados, Aristodemo, llamado el Pequeño, que no practica la religión oficial y que se burla de los que la practican, Sócrates propone una prueba de Dios por el orden del mundo, que demuestra a la vez su existencia y su naturaleza intelectual:

Pero tú, en ti mismo, ¿no crees tener algo racional?... Entonces, fuera de ti, ¿crees que no hay nada racional? Y ello sabiendo que de la tierra, que es tan cuantiosa, en el cuerpo tú sólo tienes una parte pequeña; y de lo húmedo, que es tan cuantioso, una parte breve; y que de los demás elementos, con ser también muchos y cuantiosos, después de haber tomado de cada uno una mínima parte, quedó ajustado tu cuerpo. En cambio, te figuras que sólo la razón no existe en ninguna parte y que tú, por una feliz casualidad, la arrebataste para ti, y todos aquellos infinitos elementos ingentes y cuantiosos, ¿piensas acaso que se mantienen en buen orden gracias a una pura irracionalidad? (JENOFONTE, *Memorables* A, 4, § 8).

Éste será el argumento que Platón desarrollará mucho más vigorosamente en boca de Sócrates en el *Filebo* (28c). Pero, ¿cómo no reconocer primero, en él, el eco de las enseñanzas de Diógenes de Apolonia: *Todo lo que tiene vida y pensamiento participa del aire divino?*

El mismo argumento toma en otros lugares la forma de un razonamiento por analogía: fabricar seres vivos, inteligentes y activos, es más admirable que fabricar imágenes sin vida, a condición de que esta fabricación no se haga al azar, sino que proceda de un plan. Ahora bien, las obras realizadas siguiendo un plan se reconocen en que sirven para un fin útil. Justamente aquel que desde el principio ha hecho al hombre le ha dado unos órganos exactamente adaptados a todas sus necesidades. Todo ello, pues, se ha hecho con previsión, y nos las habemos con un artesano («demiurgo») sabio y amigo de los hombres (resumen de JENOFONTE, *Memorables* A, 4, § 4-8).

Por último, el argumento reposa sobre un *empleo de la causalidad*: *Te basta ver sus obras para tributar a los dioses honor y reverencia... Cuando los dioses, en general, nos conceden sus beneficios, no se hacen jamás visibles en este gesto mismo. Y vemos que aquel que ordena y mantiene junto el universo realiza las obras más sublimes, pero no deja de permanecer menos invisible para nosotros en este trabajo de organización... Pero, después de todo, los vientos mismos tampoco los vemos, mientras que vemos sus efectos y sentimos su paso. Aún más, es evidente que reina en nosotros el alma humana, que es lo que en el hombre participa más de lo divino, pero ella misma escapa a nuestra vista* (JENOFONTE, *Memorables* Δ, 3, § 13).

En tiempos de Tales, las primeras investigaciones científicas conducían a reconocer que *todo está lleno de dioses*. En tiempos de Sócrates, las investigaciones más adelantadas de los médicos y de los físicos han mostrado que las causas naturales actúan en su orden sin depender de una intervención trascendente: el tratado hipocrático *Del mal sagrado* no ve ya en la epilepsia un castigo divino, sino un efecto del clima, de la nutrición y de los vientos,... causas divinas, sin duda, pero en el sentido en el que todo es divino. Igualmente, Anaxágoras y Diógenes de Apolonia muestran

que el espíritu actúa en todas partes: pero no se sigue de ello que ejecute por sí mismo todo lo que causa; entran en juego causas intermedias. Lo divino queda así situado en su verdadero lugar: trascendente. Por tanto, no se puede aprehender en sí mismo, directamente, con la experiencia humana. Las palabras de Anaxágoras siguen siendo verdaderas: «Las cosas que aparecen son una visión de las cosas no manifiestas», pero en el sentido nuevo de que el universo entero es para nosotros la señal de una presencia invisible que lo fundamenta.

Trescientos años más tarde, el *Libro de la Sabiduría* lo proclamará: «La grandeza y la belleza de las criaturas por analogía hacen contemplar a su autor» (Sab 13, 15).

Tenemos pruebas, en las caricaturas poco indulgentes de Aristófanes, de que Jenofonte, amigo y discípulo de Sócrates, no le ha atribuido abusivamente una doctrina teológica tan próxima a la de Diógenes de Apolonia.

Sócrates: «Nunca hubiese podido discernir exactamente las cosas celestes, si no hubiese suspendido mi espíritu y confundido mi pensamiento con el sutil aire semejante» (*Nubes* 227-230).

Un nuevo dios entra en Atenas. Sus contemporáneos se sienten impresionados por él, testimonio de ello es esta súplica de Hécabe en *Las troyanas* de Eurípides:

Hécabe: «Oh tú, soporte de la tierra, y que resides por encima de la tierra, quienquiera que puedas ser, difícil de conocer, Zeus, necesidad de la naturaleza o inteligencia de los mortales, yo me pongo en oración ante ti. En efecto, siguiendo un camino sin ruido, conduces al que es mortal según la justicia.»

Menelao: «¿Qué es esto? ¿Inventas nuevas oraciones a los dioses?»

Y muy pronto se acusará al que ora así de introducir nuevos dioses en la ciudad. En el año 399, Sócrates es acusado por sus enseñanzas. El acta de acusación existía aún en los tribunales de Atenas en tiempos de Trajano y de Adriano; Favorino lo ha leído: *Sócrates es culpable del crimen de no reconocer a los dioses reconocidos por el Estado, y de introducir otras divinidades nuevas; es además culpable de corromper a la juventud. Pena: la muerte.*

Este libelo nos muestra hasta qué punto la masa estaba retrasada con respecto de los espíritus reflexivos. Sócrates despreciaba la mitología, para no despreciar a los dioses. ¿Qué dioses introducía culpablemente? Los cultos extranjeros estaban tolerados en Atenas. Se le confundía con Anaxágoras, condenado en el año 432 por haber intentado definir la substancia de los astros (cf. *Apología* de PLATÓN, *27d);* o con Diógenes de Apolonia, que también había sido inquietado *(Las nubes* de ARISTÓFANES). Tal vez sus acusadores más enterados entendían por «divinidades nuevas» su δαίμων o δαιμόνιον: Sócrates decía que oía su voz, que recibía sus advertencias; hablaba de ellos siempre con misterio, y los atenienses debían sentir confusamente que era a sus ojos un Dios superior a los dioses de la mitología y de la ciudad.

BALANCE FILOSÓFICO DEL SIGLO QUINTO

EL SER.

Si las teorías son tan diferentes, es que algo aparece de un modo diverso a los diferentes pensadores. Pero esta cosa que aparece *es*. Y, todo lo que, de una manera o de otra, aparece, *es*. Así pues, la multiplicidad de las cosas y su sucesión no son más que apariencias y palabras de las que se sirven los hombres para designar estas apariencias; mientras que, por el contrario, lo que *es*, *es* idénticamente aquí y allá, ayer y mañana. Si por *physis* se entiende lo que tiene que nacer para ser y aquello de lo que el ser se podrá retirar del mismo modo como vino, es preciso decir que la *physis* aparece, pero que no *es*. Si por *physis* se entiende lo que distingue una cosa de otra, a este título aparece pero no es. En resumen, puesto que *es* se dice en un solo sentido, no hay que distinguir en «lo que es» el «esto» del «aquello», ni el «era» del «será». Lo que *es*, única e inmutablemente, *es*.

Tal es la metafísica de Parménides, destinada a causar una impresión profunda sobre todo el resto del pensamiento griego. Puede resumirse, según Aristóteles, en dos dilemas:

1.º «Contra el devenir»: No puede haber ser nuevo. En efecto, una de dos: o bien el ser nuevo viene del ser antiguo, o viene del no ser. Dos hipótesis igualmente imposibles. Pues, por una parte, si el ser nuevo viene del «ser» antiguo, ya «era»; no es pues nuevo. Y, por otra parte, ¿cómo podría venir el ser del no ser? Con nada, no se hace nada; de nada, nada puede obtenerse.

2.º «Contra la multiplicidad»: No puede haber ser distinto. En efecto, una de dos: o la diferencia es ser, o es no ser. Dos hipótesis igualmente imposibles. Pues, por una parte, si el ser difiere por el ser, lo mismo difería por sí mismo, lo que no tiene sentido; y, por otra parte, si el ser difiriese por el no ser, la diferencia no sería nada, lo que significa que no habría diferencia.

El devenir.

Describir estas apariencias, como hace Parménides, después que se ha dicho que no son, es una posición desesperada. Empédocles, Anaxágoras y Leucipo nos muestran que se impuso rápidamente otra solución: el devenir y la multiplicidad no son solamente apariencias: son apariciones del sujeto de *es*. Y, sin embargo, no hacen que «lo que *es*» comience o cese de ser, ni que sea uno aquí y otro allí. Las cuatro raíces de Empédocles o las innumerables partes infinitesimales de Anaxágoras *son* de una vez por todas; y los objetos nuevos que resultan de ellas, a lo largo del tiempo, no son seres nuevos, sino nuevas apariciones de un ser antiguo. Un manejo mecánico basta para hacer variar las manifestaciones de un ser invariable.

Y, sin embargo, el ser de Empédocles y de Anaxágoras ya no es eleático, pues es ser dividido, sin que se sepa por qué. Tierra, agua, aire, fuego, huesos, carne, nervio, cabello, uña ... ¿cómo son verdaderas apariciones del ser que *es*? La materia de *es* no es ni agua ni hueso: es, y esto es todo. Sin contar que lo infinitesimal de Anaxágoras es un «ser que se funde», que sin terminar nunca, no cesa de variar, no en su tipo, sino en su tamaño.

Leucipo vuelve al ser rigurosamente eleático. El ser es sin alteración, sin alteridad, en sí mismo. Pero hay un «otro», distinto del ser: es el no ser: y el no ser existe: es el vacío. Desde este momento, no en sí mismo, sino en su otro, el ser puede ser otro y alterado. Pues lo vacío se inserta en lo lleno, y separa un primer «lleno que es» de otro. Separando los llenos, lo vacío les da figura y les permite el desplazamiento. En lo sucesivo son posibles unos movimientos mecánicos, que no son cambios en el ser, sino cambios en las relaciones entre seres. Y al azar de los bailes de átomos nacen las constelaciones diversas y mudables de seres inmutables e idénticos entre sí, que nos parecen ser nuevos. La novedad del ser no es más que una apariencia. Pero los seres falsamente nuevos son verdaderas apariciones del ser.

Diógenes de Apolonia, reaccionario, se obstina en mirar los hechos. El ser le parece menos rígido y menos simple que lo que pretende el eleatismo. Por una parte, es cierto que todo está hecho del mismo ser, lo que permite continuidad o interacción. Por otra parte, no es menos cierto que la alteración saca, de este mismo ser, seres distintos. Es que el ser es de muchos modos (πολύτροπος).

El alma.

El misterio de Parménides no es un misterio del alma. Empédocles, al contrario, es uno de los grandes iniciados: conoce el destino del alma inmortal y los ciclos que atraviesa. Anaxágoras vuelve a descender al terreno de los hechos: la nueva medicina no conoce otra alma sino la que piensa, y la halla en el hombre, pero también en el animal y hasta en el universo

entero. Con el mecanicismo, el alma queda reducida, como a todo lo demás, a no ser más que un flujo de átomos. Diógenes reacciona contra Leucipo aceptando de Anaxágoras una lección que lo hace volver a Anaximandro y Anaxímenes, e incluso a Tales. Diógenes restaura así la noción misma de «animación», que iba a perderse entre los eléatas por la reducción de toda motricidad al choque y al desplazamiento.

DIOS.

El misterio de Parménides es religioso porque hace volver al hombre hacia el principio universal, inmutable y necesario: no se nombra ya a lo divino de los jonios, pero sus atributos (envolver y gobernar) están fundados en la razón y desprovistos de toda imagen sociológica.

La imagen reaparece en Empédocles, y lo divino pierde en nitidez de contornos y en profundidad metafísica: el amor y el odio son dioses en el sentido homérico y hesiódico, es decir, son menos divinos que el ser.

Anaxágoras, el ambiguo, hace desempeñar a su νοῦς una función divina, sin poder decirnos que es dios: es un espíritu elemental.

Leucipo y Demócrito reducen los dioses, como todo lo demás.

Y Diógenes, en este punto como en todos los demás, reacciona vigorosamente: no tiene que hacer demasiado para recuperar el νοῦς de Anaxágoras e incorporarlo al aire de Anaxímenes. Parece incluso intentar volver a pensar en el ser de Parménides: tejido único, pero de modos múltiples, del que están hechos todos los ὄντα y por el que participan todos en el aire inteligente que lo gobierna y domina todo: Dios.

Aristófanes puede burlarse de este Dios aire que habita en las alturas a que Sócrates encarama su pensamiento...

Este Dios nuevo, a quien, en Eurípides, Hécabe dirige una oración nueva, y por quien Sócrates aceptará morir, no ha dejado de hacer levantar los ojos de los humanos hacia el cielo. Desde que Jenófanes descubrió el uno que él llamaba Dios, y hasta los estoicos que lo adorarán presente en el templo del universo, pasando por Aristóteles, que, en sus obras de juventud, nunca desmentidas en este punto, contemplaba a Dios manifestado por la naturaleza, todo ser que piensa, en el mundo griego, adivina que más allá de los dioses está Dios.

MÉTODO.

Le es muy difícil a un griego renunciar al lenguaje mitológico. Parménides, por lo demás, se sirve de un instrumento lógico riguroso y sólo admite como valedera la noción más abstracta, pero siente aún la necesidad de «contar una historia» y de iniciar en un misterio. ¡Al fin y al cabo, una diosa lo inició a él! Simple artificio literario, pues el contenido de esta revelación condena todo recurso a cualquier clase de revelación: el

acuerdo entre el pensamiento y lo real es absoluto, inmediato, evidente. Lo pensable mide al ser. Toda imaginación, toda sensación, toda opinión es vana cuando se trata de saber lo que es.

En los antípodas de este optimismo intelectual, Empédocles experimenta las debilidades y los condicionamientos sensoriales del pensamiento humano. La musa no le revela nada: sólo le anima a buscar con paciencia y siguiendo un método cuyo único secreto consiste en encontrar primero «el sesgo por el que cada cosa es manifiesta».

También para Anaxágoras el pensamiento es tributario de los sentidos. No es que esté sometida a ellos: por el contrario, a través de las apariencias sensibles, el pensamiento descubre realidades que no aparecen a los sentidos.

Leucipo y Demócrito parecen volver a un método más estrictamente eleático: la reducción de todo devenir al movimiento mecánico solamente reposa en una confianza absoluta en el valor realista de la idea del ser.

Diógenes de Apolonia no teme inspirarse a la vez en la analogía biológica de Anaxímenes y en el análisis ontológico de los eléatas.

Los sofistas, muy pronto, van a abusar del instrumento lógico utilizado por el siglo v: la contradicción que permite refutarlo todo es para ellos a la vez juego, medio de vida y el principio de una confianza desmesurada en el *logos* humano. Para algunos de ellos, será la ocasión de volver a poner en cuestión todas las certezas: naturales, humanas y divinas.

Hasta el día en que Sócrates, haciendo dudar de los que dudan y haciendo callar a los habladores, substituirá al *logos* por la dialéctica, es decir: el discurso por la interrogación

PARA UNA BIBLIOGRAFÍA DEL SIGLO QUINTO

A las obras indicadas en el capítulo precedente, añadir:

R. SIMETERE, *La Théorie socratique de la vertu-science d'après les «Mémorables» de Xénophon*, «Revue de Philosophie», 1938.
MICHELINE SAUVAGE, *Sócrates y la conciencia del hombre*, 1958.
ROMANO GUARDINI, *La muerte de Sócrates*, 1960.

Textos: a las traducciones de VOILQUIN y BATTISTINI, añadir:

Para Parménides: BEAUFRET, *Le Poème de Parménide* (P.U.F.).
D. GARCÍA BACCA, *El poema de Parménides*, 1943.
Para Demócrito: *Doctrines philosophiques et réflexions morales* (trad. fr SOLOVINE, Alcan).
Para Sócrates: en los «Classiques Athéna» (Librería Hachette), *Socrate de Platon*, *Socrate de Xénophon*.

CAPÍTULO TERCERO

LA JUVENTUD DE PLATÓN

427-390

Atenas después de Pericles: la derrota; la revolución ante la vista del enemigo, la tiranía de los treinta (404).

Los sobresaltos revolucionarios apresuran la descomposición de la democracia.

Un solo hombre, que se niega obstinadamente a participar en este juego, trabaja en depurar la política: es Sócrates. Le rodea un círculo de jóvenes que se proponen dar a su obra de reforma intelectual y moral una prolongación social e institucional.

Platón es uno de ellos.

Nacido en el año 427, nunca será un estudiante de filosofía, sino el rico heredero de una familia en la que es, de rigor la ambición política. Sócrates, al que se une desde la edad de veinte años, le revela solamente que, antes de actuar, hay que pensar.

Pero Sócrates es condenado a muerte (399). Prueba decisiva para Platón, que se retira a Mégara, donde acaba de redactar sus primeros diálogos, aquellos en los que deja hablar al Sócrates que Atenas ha oído.

EL HOMBRE.

Platón es lo contrario del constructor de sistema que se retira del mundo para especular. El ideal que le obsesiona ha sido siempre y nunca ha dejado de ser político. «La filosofía en Platón no

---

N. B. Nuestro método consiste en dar de los diálogos platónicos una visión rápida que permita comprender su contenido, siguiendo el orden literario querido por el mismo Platón.

Para justificar este orden, a veces cómodo, y a menudo sinuoso, por sus razones más profundas (que Platón no tenía que explicar cada vez), se hará bien en acudir a los análisis de V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon*, PUF, 1947.

fue más que la acción entorpecida, y que sólo renuncia a sí misma para realizarse con mayor seguridad» (Diès).

Sobre este punto, tenemos las confesiones del mismo Platón en la *Carta VII* (una de las cartas platónicas cuya autenticidad aparece cada vez menos impugnable). Un joven de buena familia (y la suya, por su padre Aristón y su madre Perictione, pretendía remontarse hasta Codro y Solón) no podía ambicionar otra cosa que el ejercicio del poder. Las costumbres democráticas de una ciudad como Atenas le ofrecían todas las oportunidades.

Por otra parte, el único maestro de Platón, y que pronto se convirtió en su modelo, Sócrates, es sin duda un moralista. La preocupación moralizadora y educativa es en el griego inseparable de la preocupación cívica. *La ciudad educa al hombre*, decía Simónides. Heródoto veía en la ley «el rey» por excelencia. Platón resume lo esencial de lo que ha recibido de Sócrates, cuando le hace decir: *Yo creo ser uno de los raros atenienses, por no decir el único, que cultiva el verdadero arte político, y el único que hoy pone este arte en práctica (Gorgias, 521d).* Aristóteles parece confirmar este punto de vista: *En tiempos de Sócrates se hicieron progresos en este sentido (de una explicación por la naturaleza y el fin). Pero las investigaciones sobre la naturaleza estuvieron en peligro. Y los filósofos se volvieron hacia las virtudes útiles y la política (Partes de los animales* 642*a*28).

Por último, el género literario escogido por Platón acaba de convencernos. No es Platón el que inventó el λόγος σωκρατικός el «mimo socrático». Con él y Jenofonte, gran número de autores más o menos célebres hicieron correr en Atenas estos pequeños panfletos, llenos de vida y de actualidad, en los que se reproducía y casi registraba el tono de la conversación de Sócrates. Eran otros tantos folletos de propaganda reaccionaria y antidemagógica en los que se denunciaban vigorosamente los vicios de la democracia ateniense. Sólo eligiendo este género literario, Platón declara ya su intención de hacer política también él.

Pero, ¿qué política?

Platón llegó muy pronto a la convicción de que aquello de lo que Atenas tenía una necesidad más acuciante, era una política fundada en una filosofía:

Extractos de la *Carta VII*: *Al ser abierta en brecha por diversos lados la forma existente de gobierno, se produjo una revolución... Muchos de entre ellos* (los treinta tiranos) *eran o mis parientes o conocidos, y me invitaron en seguida a trabajos que me convenían... Yo me imaginaba... que gobernaban la ciudad llevándola del género de vida injusto al modo justo... Ahora bien, yo vi a estos hombres hacer echar de menos en poco tiempo el antiguo régimen como una edad de oro... Entre otros a mi querido y viejo amigo Sócrates, a quien no dudo en llamar el hombre más justo de su tiempo, quisieron asociarlo a algunos otros encargados de conducir por fuerza a un ciudadano para matarlo... En vista de todas estas cosas, me indigné y me aparté de las suciedades de este tiempo... Muy pronto los treinta cayeron, y con ellos todo su régimen; de nuevo, aunque más suavemente, me sentí atacado del deseo de mezclarme en los asuntos públicos... Pasaron entonces muchos hechos indignantes...: personas poderosas llevan ante los tribunales a este mismo Sócrates, nuestro amigo..., e hicieron morir al hombre que no había querido participar en el criminal arresto de uno de sus amigos proscritos, cuando, proscritos ellos mismos, estaban en la desgracia.*

Viendo esto, y viendo los hombres que hacían la política, cuanto más consideraba las leyes y las costumbres y más avanzaba en edad, más difícil me parecía dirigir acertadamente la política... Por una parte, sin amigos y sin colaboradores de los que poderse fiar, no me parecía posible. Y entre los ciudadanos actuales, no era fácil encontrarlos... En cuanto a adquirir amigos nuevos, no podía contarse con hacerlo sin demasiado esfuerzo... Además las leyes escritas y las leyes usuales estaban corrompidas hasta un punto tal, que yo, lleno al principio de ardor por trabajar en el bien público... acabé por quedar aturdido.

Finalmente comprendí que todos los Estados actuales están mal gobernados, pues su legislación es casi incurable, salvo mediante una prodigiosa preparación, unida a una buena suerte. Entonces me vi irresistiblemente conducido a alabar la verdadera filosofía y a proclamar que sólo a su luz puede reconocerse dónde se encuentra la justicia en la vida pública y en la vida privada... Así pues, los males no cesarán para los humanos antes que la raza de los puros y auténticos filósofos llegue al poder o que los jefes de las

ciudades, por una gracia divina, se pongan a filosofar verdaderamente.

Aunque desilusionado por la tiranía de los treinta y después por los abusos de sus sucesores, Platón no decidió renunciar a la acción política. Sino que, dándose cuenta de que una acción política justa exige emprender de nuevo de raíz la educación de los futuros jefes de Estado, decide poner a punto y propagar una filosofia que establezca la justicia en el corazón de los jefes.

Después de la muerte de Sócrates, Platón se retira a Mégara, a la patria de Euclides (el jefe de la escuela de Mégara), no por temor a persecuciones, completamente inverosímiles en su caso, sino por necesidad de tomar perspectiva, para juzgar mejor los acontecimientos y las responsabilidades contraídas en la muerte de Sócrates. Serán fruto de esta retirada los diálogos de juventud, a los que podemos muy bien llamar «diálogos socráticos», porque Sócrates aparece en ellos, sin duda, tal como lo vio y escuchó Platón, y sin que el discípulo haga decir al maestro las cosas bellas que él debía inventar después.

La obra.

Se nos ha conservado toda la obra de Platón. Incluso, en la treintena de *Diálogos* y entre las trece *Cartas* que constituyen el *corpus platonicum,* se han introducido algunas piezas apócrifas. La crítica moderna, y especialmente la alemana, estuvo tentada, en el siglo XIX, de rechazar como no auténticos un buen número de *Diálogos,* incluso de los más importantes, y todas las *Cartas*. Los críticos contemporáneos no han caído en este exceso: solamente han excluido de la herencia platónica unos *Diálogos* cuyo estilo y preocupaciones revelan a autores deseosos de poner sus ideas bajo el patrocinio de Platón. El *Epinomis* (diálogo que se considera que completa y se continúa en las *Leyes)* está a una distancia igual de la última filosofía de Platón y de la doctrina de los primeros continuadores de Platón: aún se duda en atribuirlo a Filipo de Opus o al mismo Platón.

¿En qué orden conviene leer los *Diálogos?* No hay duda actualmente de que el mejor orden de lectura debería ser el orden mismo

de su redacción. De este modo podríamos ver cómo se construye el platonismo.

Después de un período (hasta fines del siglo XVIII) en que se pedía a la interpretación sistemática de la doctrina que nos indicase en qué orden debían leerse los diálogos, se ha llegado a buscar signos que permitan fecharlos independientemente de su contenido doctrinal. Y como eran raras las alusiones históricas que diesen un *terminus post quem*, los críticos encontraron en el estilo un medio de fechar los diálogos, si no de un modo absoluto y en función de acontecimientos históricos, al menos relativamente, es decir, en relación los unos con los otros. El método *estilístico*, inaugurado por Lewis Campbell en el año 1876, y perfeccionado por el método estilométrico (estadística comparativa sobre el empleo de partículas, de fórmulas de transición, etc.), acabó por dar resultados tan constantes, a pesar de la diversidad de los puntos de aplicación elegidos y de los autores que lo practicaban, que ya no sería razonable dudar de la fecha relativa de composición de los grandes grupos de *Diálogos*.

ANÁLISIS DE LOS DIÁLOGOS DE JUVENTUD O SOCRÁTICOS

PROTÁGORAS.

El *Protágoras* nos muestra al sofista que conocemos explicando que él enseña a hacerse mejor, a administrar la propia casa y a dirigir los asuntos de la ciudad por medio de la palabra. En resumen, concluye Sócrates, *tú enseñas el arte político*. Protágoras no lo negará: enseña la virtud política. Así pues, ¿la virtud se enseña? Sócrates finge pensar lo contrario y consigue que Protágoras lo refute: es el mito resumido anteriormente (p. 81). Pero Sócrates va más lejos: está persuadido de que todas las virtudes se identifican entre sí y que son ciencia.

HIPIAS MENOR.

El mismo tema de la virtud ciencia vuelve a aparecer en el *Hipias menor:* «El sofista Hipias, disertando sobre Homero, prueba que Aquiles es el más valiente, Néstor el más prudente, Ulises el más ambiguo (πολυτροπώτατος). Y, precisando, añade: «Aquiles es simple y sincero, Ulises doble y engañoso» (ψευδής). De donde Sócrates concluye que, según Hipias, «ambiguo» significa «engañador». A esta tesis, Sócrates opone su paradoja: para engañar, es necesario ser «capaz», por la inteligencia; pero un hombre «capaz» es aquel que hace aquello de lo que es capaz cuando quiere, y que hace lo contrario cuando le place. Así pues, aquel cuya capacidad intelectual se manifiesta por el engaño, es también aquel que adrede puede no engañar: el «verídico» y el «engañador» se identifican. También Aquiles engaña algunas veces, pero no voluntariamente; es pues menos bueno que Ulises, que engaña voluntariamente, pues aquel que en un arte o un asunto puede a voluntad fallar el tiro o dar en el blanco, es mucho mejor que aquel que lo hace bien sin que sea su intención. Y, ante las protestas de Hipias, Sócrates concluye irónicamente: «Lo ideal es actuar mal haciéndolo de intención, y la justicia que es una fuerza, o una ciencia, o ambas cosas, es la más fuerte y la más sabia cuando es capaz de hacer el bien y el mal voluntariamente. El mejor de los hombres es aquel que hace el mal voluntariamente. Pero, ¿existe tal hombre?»

Ante los sofistas, Sócrates, en estos dos primeros diálogos, nos aparece también como un sofista. Siendo muy capaz de razonamientos especiosos o verbales, finge no tener opinión y desear que lo instruyan aquellos cuyo talento admira. Pero ya se afirma una originalidad que lo distingue de los sofistas: pretende que no sabe nada, en particular que no sabe hacer largos discursos, y que para iluminarle hay que contestar a sus preguntas o preguntarle. Por último hay una tesis en la que no da su brazo a torcer: la virtud es ciencia. El vicio es ignorancia. Pero ciencia e ignorancia de la felicidad. Ésta es la clave del *Hipias menor:* en todos los dominios, salvo en el dominio moral, se puede saber lo que es el bien y tener razones para hacer lo contrario. El bien moral es la felicidad, de la que nadie se aparta voluntariamente. Nadie hace el mal a sabiendas.

El primer Alcibíades.

Sócrates encuentra a un joven aristócrata ambicioso de desempeñar un papel político y de ejercer *un poder muy grande* en la ciudad. El método de Sócrates para conducirle a corregir su pensamiento y, si es posible, a mejorar su vida no consistirá en largos discursos, sino en un intercambio de preguntas y respuestas. Ahora bien, como toda actividad, la política exige una regla en relación con su fin, que es la obtención del *mejor* resultado, es decir, del bien, bajo la forma aún relativa que expresa el comparativo. Pero en las cosas de la política, lo mejor, ¿es lo justo? La condición de una actividad política correcta sería, pues, la ciencia de lo justo (y aquí se encuentra una de las preocupaciones más constantes de los pensadores y de los moralistas atenienses: poetas didácticos como Solón y Simónides, trágicos como Ésquilo, Sófocles y Eurípides, e incluso algunos sofistas antes y con Sócrates). Pero, antes de preguntarse sobre la ciencia de lo justo, sería preciso saber qué es la ciencia; la distinguen tres caracteres:

1. Los sabios no se contradicen a sí mismos ni entre ellos.

2. No contentos con saber lo que saben, evitan la peor desgracia, que consiste en creer que se sabe lo que se ignora (distinción adquirida desde este momento de tres estados de espíritu: saber que se sabe, saber que se ignora, ignorar que se ignora).

3. Son capaces de transmitir lo que saben. Cosas todas que faltan a nuestros politicos. ¿Puede precisarse más la ciencia necesaria al político? Siendo su fin la ἀρετή (virtud) que nos hará ἀγαθοί (buenos) para tomar parte en el gobierno de la ciudad, su objeto debe ser: la cualidad cuya presencia (παρουσία) asegure, en un todo complejo, buena administración y seguridad. Ahora bien, esta «forma» es el acuerdo (ὁμόνοια), que constituye la amistad (φιλία), tanto en el cuerpo de la ciudad como en el cuerpo del hombre. Este acuerdo consiste en que *cada uno realice sus propios asuntos* (fijémonos en esta fórmula, que volveremos a encontrar muchas veces en los diálogos siguientes). Sin embargo, antes de cuidar del Estado, hay que cuidar de sí mismo, es decir, no de *lo que uno tiene*, sino de *lo que uno es;* y como, para mejorar una cosa, es preciso primero conocerla en sí misma (αὐτὸ ταὐτό, 129*b*), Sócrates toma a su

cuenta, dándole un sentido algo nuevo, la inscripción del templo de Delfos: *Conócete a ti mismo*. ¿Qué es, pues, el hombre? Lo que se sirve del cuerpo, lo que gobierna al cuerpo: en resumen, el hombre es el alma. Pero, ¿qué es entonces el alma? Para que ella se conozca, le sería preciso como un espejo que reflejase su mirada: así, el ojo se ve en otro ojo; igualmente el alma no puede verse si no es mirando en otra alma la parte en donde reside la ἀρετή (virtud) propia del alma, la σοφία (sabiduría), es su parte más divina. Conclusión: *tener siempre los ojos elevados hacia lo que es divino y luminoso*, huir de lo que es servil y vil [1].

La Apología.

Nada nos prohíbe imaginar que muy pronto Platón deseó reconstruir, por medio de testigos, ya que él no había asistido personalmente, el discurso de defensa pronunciado por Sócrates ante sus jueces: es la *Apología*.

Después de haber definido la ἀρετή del juez (decir lo que es justo) y la del abogado (decir lo que es verdad), Sócrates habría empezado a luchar contra las absurdas acusaciones: verdadero «combate contra las sombras». ¿Se le acusa de negar a los dioses de la ciudad? Él demuestra que su vida no ha sido sino una larga obediencia al oráculo de Delfos, que lo había proclamado «el único sabio». Para justificar el oráculo, Sócrates pasó su vida preguntando a aquellos que pasan por «sabios» en el sentido elemental de la palabra griega σοφός: hábiles, competentes. Sofistas, poetas, artesanos, todos creen saber más de lo que saben; sólo Sócrates sabe que no sabe nada, lo que constituye la única «sabiduría» humana. ¿Se le acusa de corromper a la juventud? ¿Quién lo juzgará? ¿La masa? También ella está corrompida. ¿Se le acusa de introducir nuevos *daimones?* Pero entonces, ¿cómo pueden al mismo tiempo reprocharle que niega a los dioses? Despejado así el terreno, Sócrates hace oir una vez más su único mensaje: preocuparse del alma más que del cuerpo. Por lo demás, ¿quién está en debate en este momento? ¿Sócrates? No: Atenas. Y si Atenas le reprocha no

---

1. Es discutida la autenticidad del primer *Alcibíades*.

haber tomado parte nunca en los asuntos públicos, él responde que en tal caso estaría muerto desde hace mucho tiempo.

Una vez condenado, Sócrates debe fijarse él mismo su pena (es el segundo discurso). Él no ve más que una pena justa: que se le mantenga durante el resto de su vida en el Prinateo (lo que constituía la mayor recompensa), pues el condenarlo a callarse sería pedirle renunciar al mayor bien: producir λόγοι sobre la virtud.

Por último, condenado a muerte, Sócrates declara, en un tercer discurso, que *entre el mal y la muerte, es glorioso elegir la muerte;* advierte a sus jueces que el mal corre detrás de nosotros más de prisa que la muerte; y les profetiza que su muerte no les librará de él, pues surgirán otros inquiridores más jóvenes y por ello más exigentes, a los que él frenaba mientras vivía; tranquiliza a los que le habían absuelto: la muerte es o un sueño sin ensueño o un despertar en amable compañía; y concluye: Pero ya es la hora de marcharnos, vosotros para vivir, yo para morir; entre mi suerte y la vuestra, ¿cuál es la mejor? Esto no es evidente para nadie, excepto para la divinidad.

CRITÓN.

El nuevo tema del *logos* parece imponerse más en un diálogo muy próximo a la *Apología:* el *Critón.*

Dos personajes humanos, Critón y Sócrates. Dos personajes medio míticos: el *logos* y las *leyes*, que Sócrates evoca contra Critón (el *logos)* y contra sí mismo (las leyes). Critón, en efecto, viene con el intento de decidir a Sócrates a huir de la prisión. «Que lo haga cuando menos por sus amigos, cuya reputación se perderá en la opinión pública, si pueden pensar que no han hecho nada por Sócrates; que Sócrates no tema para sus amigos ninguna consecuencia desagradable de su huida; que tenga cuidado en traicionar a sus hijos y a sus amigos dejándose ejecutar.» A estas razones, Sócrates responde invocando el principio constante que rigió siempre su conducta: *no obedecer nunca más que al «logos» que, según mi examen, aparezca el mejor*. En cuanto a la autoridad humana, depende de la competencia de los jueces, no de su número. Así pues, el *logos* de Critón no se sostiene. En el problema pre-

sente el *logos* que se sostiene reposa sobre cinco principios: 1.° lo esencial no es vivir sino vivir bien; 2.° el bien, lo bello, lo justo no son más que una misma cosa; 3.° no hay que hacer nunca el mal voluntariamente (lo que acaba de dar sus verdaderas proporciones a la paradoja del *Hipias menor);* 4.° incluso a la injusticia, no hay que responder con la injusticia (lo que en la línea de la reflexión sobre la justicia, anuncia el *leitmotiv* que muy pronto se oirá: es mejor soportar la injusticia que cometerla); 5.° ahora bien, en particular, cuando se ha convenido en una cosa justa con alguien, es necesario siempre mantener la palabra. Éste es precisamente el caso de Sócrates: él ha elegido libremente vivir en Atenas. Las leyes y el bien común de Atenas, personificados, le reprocharían que quisiera abandonarlas con riesgo de perturbar la ciudad y todas las ciudades. Diálogo de la fidelidad y el enraizamiento, el *Critón* solamente convencerá a aquellos que ya en su corazón hayan escogido, como Sócrates, la solidaridad con la patria en la suerte y en la desgracia, en lo mejor y en lo peor.

EUTIFRÓN.

Un diálogo más sosegado, aunque la muerte de Sócrates se perfila en el horizonte. Ante el palacio de justicia se encuentran Sócrates y Eutifrón. Se dice que Meleto acusa a Sócrates de corromper a la juventud (lo que según la opinión de Sócrates hace merecedor a Meleto del título de σοφός). Eutifrón, por su parte, va a intentar un proceso contra su padre, por haber dejado morir a un mercenario borracho, asesino de uno de sus domésticos. Eutifrón cree saber que su conducta no es impía: los dioses dan el ejemplo de juzgar al propio padre..., lo que da a Sócrates la ocasión de introducir un nuevo tema: el deber de hablar bien de los dioses. Sócrates pregunta irónicamente a Eutifrón, ya que sabe qué es lo piadoso y lo impío, que le defina lo piadoso.

1.ª definición: es perseguir al culpable. Protesta de Sócrates contra esta grave falta de lógica que consiste en tomar un ejemplo por una definición. Lo que Sócrates pide, es que se le muestre la forma «piadoso»: *lo piadoso en cada acción, en sí mismo, idéntico*

a sí mismo (5d); igual a sí mismo y que posee, μίαν τινα ἰδέαν, *un carácter visible único; aquello que es la forma por la que todo lo que es piadoso debe el serlo,* y tal que utilizándolo como modelo (παράδειγμα) *se declarará piadoso todo lo que será tal como él* (τοιοῦτον).

2.ª definición: lo piadoso sería lo que place a los dioses. Desgraciadamente, puesto que —según Eutifrón— los dioses luchan entre sí, no están de acuerdo entre ellos, lo que gusta a unos no gusta a otros. Eutifrón se defiende: en desacuerdo para saber si tal acto es justo o injusto, están de acuerdo en que el agresor injusto debe ser castigado. «Bien, concede Sócrates, pero entonces ¿una acción es justa porque place a los dioses, o place a los dioses porque es justa? No se ama a un ser porque es amado, sino a la inversa. Este pasivo sólo indica una pasión del ser (ὅ τι πέπονθε); lo que buscamos es el ser (ὅ τι ὄν).»

3.ª definición: lo piadoso es esta especie de lo justo que regula el cambio de súplicas y de presentes entre dioses y hombres; pero como los dioses no tienen necesidad de nada, esta especie de justicia se reduce simplemente a tributarles los honores que les agraden. Lo piadoso es, pues, lo que les agrada. Se ha dado la vuelta en redondo.

LAQUES.

Milesias y Lisímaco, cuyos padres se ocupaban de *los asuntos de los otros* más que de los suyos propios, creen haber sido educados mal. Para evitar igual desgracia a sus hijos, consultan a los generales Nicias y Laques sobre el modo de hacer a sus hijos valerosos. Nicias aconseja el aprendizaje del manejo de las armas (tesis). Laques muestra su inutilidad (antítesis). Sócrates, invitado a sumar su voz a una u otra parte, prefiere desplazar el problema:

1.ª regresión: del medio al fin; pero como el fin, aquí, es una terapéutica de las almas, y ninguno de los interlocutores es experto en ella, Sócrates opera una segunda regresión.

2.ª regresión: del fin a la forma. En efecto, el único medio seguro de dar una virtud al alma, es (como para dar vista al ojo) conocer la esencia de la forma en cuestión (vista para el ojo, virtud para el alma): *lo que puede ser* (ὅ τι ποτ' ἐστιν). Pero se trataba sólo del valor. ¿Qué es, pues, el valor? Laques se contenta con un ejemplo: inevitable falta de los principiantes contra la lógica de la definición. Entonces define el valor como la fuerza del alma. Pero toda fuerza no es bella, hace notar Sócrates, sólo es bella la fuerza acompañada de pensamiento. Pero, ¿pensamiento de qué?

3.ª regresión: de la forma al objeto, aquí el bien. Nicias, que releva a Laques, que ya desfallece, responde: «Pensamiento de las cosas que hay que esperar y temer.» Sócrates advierte que la ciencia del peligro es necesaria, pero insuficiente, para definir el valor. El pensamiento exigido aquí debe versar sobre la totalidad de los bienes y de los males. Pero, definiendo el valor en relación con la totalidad de los bienes, no se define solamente el valor, sino la virtud en su integridad.

CÁRMIDES.

Para curar la jaqueca del sensato y hermoso Cármides, Sócrates conoce una planta y un encantamiento. Pero como es imposible curar la parte sin el todo (este tema hipocrático nos aleja del dualismo profesado por el *Alcibíades*), es necesario al mismo tiempo un encantamiento para el alma: los bellos *logoi* que hacen nacer la sensatez. Pero ¿Cármides la posee ya? Si la posee, la presencia de ésta en él sólo puede significar que tiene conciencia de ella y puede, por tanto, definirla con facilidad.

1.er intento de definición de la sensatez por Cármides: la sensatez consiste en hacerlo todo ordenada y pausadamente... *Crítica:* pero a menudo lo más sensato es no obrar tan «sensatamente»...

2.º intento: sonrojarse de ciertas cosas... *Crítica:* pero no siempre el pudor implica sensatez.

3.er intento: hacer lo que es propio de cada uno... *Crítica:* entonces un hombre sensato ¿no puede escribir el nombre de los demás y, en cambio, debe tejer y lavar por sí mismo su ropa? Pero esto contradice directamente la amistad que debe definir la ciudad. En este punto del debate Critias ocupa el lugar de su sobrino Cármides e intenta defender la definición que éste acaba de apuntar. No se trata de hacer lo que es propio de cada uno, sino de no meterse en las cosas de los demás. Pero esto significa, según Sócrates, ocuparse solamente de los asuntos que son un bien para sí mismo; en este caso equivale a decir que la esencia de la sensatez es hacer lo que a uno conviene, y no lo que le es propio. ¿Por qué, entonces, no haría igualmente lo que conviene a los demás? ¿Acaso porque debería esperar el resultado de su intervención en los asuntos ajenos hasta ver lo que le habrá convenido? ¿Ignoraría, pues, un hombre sensato el valor de lo que hace? ¡Absurda suposición!

4.° intento: la sensatez consiste en conocerse a sí mismo. Pero, si consiste en un conocimiento, es una ciencia; el tema de la ciencia va a conocer singulares desarrollos. Quien dice «ciencia» dice necesariamente ciencia de algo; pues, como todo acto psíquico, la ciencia es intencional (he aquí el fundamento de lo que podría llamarse «el objetivismo platónico»). La sensatez desde luego no es ciencia de algo que debe realizarse; sin embargo, apunta a un objeto distinto de ella.

5.° intento: «No, arguye Critias, la sensatez, y sólo ella, es ciencia de sí misma y de las demás ciencias.» *Crítica:* pero entonces es también ciencia de la ignorancia (pues es imposible saber lo que se sabe sin saber que se ignora el resto). Pero una ciencia así del saber y del no saber, ¿es posible? Es inverosímil, pues ningún conocimiento se conoce a sí mismo (donde la noción de ciencia se enriquece con una verdadera crítica de la conciencia): el conocimiento es un poder (δύναμις) que esencialmente consiste en una relación con algo, distinta de uno mismo. Ahora bien, ninguna relación puede serlo respecto a sí misma: así lo «más grande» no es «más grande» que sí mismo, pues, de lo contrario, al mismo tiempo

vendría a ser más pequeño que sí mismo. Igualmente, la audición es relación con el sonido, y no podría ser relación consigo misma, pues la audición no es sonora. Por último, incluso suponiendo posible una «ciencia de la ciencia y de la ignorancia», ¿de qué serviría? Lo realmente útil sería una ciencia de lo justo y de lo injusto, pero una «ciencia de la ciencia de lo justo y de la ignorancia de lo justo» no sirve para nada. Sin contar que, a este precio, la sensatez debería conocer la ciencia del piloto, la del médico, la del estratega... El hombre sensato bastaría para todo, ocupándose de los asuntos de los demás, y ahorraría a la ciudad la indispensable amistad.

Entonces se intenta una *6.ª y última definición:* ¿no sería la sensatez la ciencia del bien y del mal? Se advierte que una vez más el diálogo nos invita a volvernos hacia el lado del bien.

LISIS.

Este diálogo profundiza el tema de la amistad.

Hipotales es amigo de Lisis. Lisis es amigo de Menéxeno. Sin esfuerzo, hace confesar Sócrates a Hipotales que la expresión demasiado apasionada del amor prueba más amor de sí mismo que amor hacia el otro. Igualmente obtiene con facilidad que Menéxeno esté de acuerdo sobre una idea elemental que expresa el dicho pitagórico: «Las cosas de los amigos son comunes» (κοινὰ τὰ φίλων). Por último, como Menéxeno es llamado afuera de la palestra, Sócrates pregunta a Lisis sobre el amor que le tienen sus padres: consiste en querer su felicidad. Y, no obstante, no llega hasta dejarle hacer todo lo que quiere. Es que los asuntos comunes a los padres y a los hijos sólo sirven a aquel que tiene la ciencia de ellos. En aquello que un hijo tiene la ciencia de un asunto suyo, sus padres le dejan libre de actuar a su arbitrio (cartas que escribe; la lira que toca). Y el día en que sepa conducir un carro mejor que ellos, contarán con él. Así encontramos más profundizado el tema *ocuparse de los propios asuntos:* aquel que tiene la ciencia de ellos, puede ocuparse de los asuntos de los demás. Conclusión: el único medio de hacerse verdaderos amigos, es adquirir una verdadera utilidad, adquiriendo la ciencia.

La encuesta vuelve a empezar con Menéxeno, pero, mal llevada, fracasa.

Cambio de método con Lisis aún. Acudamos a los poetas antiguos. *Tesis:* la amistad acerca a los semejantes (Empédocles). *Objeción:* el malvado, como injusto, no puede tener ningún amigo, ni aun su semejante. *Respuesta:* es que el malvado, en cuanto tal, no es ni siquiera semejante de sí mismo. No es de ningún modo amigo, porque no es de ningún modo semejante. *Objeción más profunda:* el semejante no tiene nada que dar al que, siendo semejante a él, tiene ya todo lo que él tiene; especialmente el bueno no tiene nada que dar al bueno que éste no tenga ya, porque como bueno no necesita nada. *Antítesis:* la semejanza es fuente de odio, y es la desemejanza el principio de amistad (Heraclito). Ejemplo dado por Hesíodo y que será tomado de nuevo por Aristóteles: el alfarero se pelea con el alfarero... Es el pobre el que ama al rico, el ignorante el que ama al sabio. *Objeción:* entonces, ¿el amigo ama a su enemigo? *Síntesis:* tanto la tesis como la antítesis son falsas; eliminando de paso la hipótesis según la que la amistad tendría por causa la belleza, pues la belleza no es más que un aspecto de la bondad, Sócrates llega a su síntesis personal: *la causa y el objeto de la amistad para el que es bello y bueno, es lo que no es ni bueno ni malo, sino neutro.* Primero, ésta es la única hipótesis que queda: después, es la que ilustra el caso del cuerpo: el cuerpo, que no es de suyo ni bueno ni malo, sólo se hace amigo del médico cuando está afectado por la presencia de un mal, sin haberse convertido él mismo en un mal. Es que, en efecto, la noción de la presencia formal (τὸ παρόν) es ambigua: una cosa es la presencia de un objeto que se tiene, y otra cosa la presencia de una forma que hace que uno sea tal. Es la diferencia de los cabellos blanqueados por la edad y los que blanquearíamos con albayalde.

En nuestro problema, la presencia de una cosa mala en el sujeto neutro le hace amigo del bueno, mientras que la presencia de la forma del mal le dañaría y le volvería inepto para desear el bien. Así, en el caso de la ciencia: el sabio no tiene que ser amigo de la ciencia, la tiene. Los amigos de la ciencia son aquellos que conocen su propia ignorancia (son neutros en relación con la forma de ciencia y de ignorancia). Igualmente, los

φιλόσοφοι (amigos de la sabiduría) son los «ni buenos ni malos». *Autocrítica* de Sócrates: no ha quedado suficientemente claro que la amistad encierra una relación. En cuanto intencional, apunta a un objeto. En cuanto finalizada, tiende hacia un fin. En cuanto causada, depende de una razón. *Ejemplo:* el enfermo (sujeto) es amigo del médico (objeto), con vistas a la salud (fin), por razón de la enfermedad (causa). Pero «fin» y «razón», a su vez, ¿son amigos, enemigos, o neutros? La «razón» (enfermedad), por ser un mal, es enemiga. ¿Se podría, pues, ser amigo por razón de una enemistad? En cuanto al «fin», es amado, por tanto amigo. Pero, puesto que toda amistad tiende hacia un fin, la amistad que se tiene por el primer fin es siempre con vistas a un fin ulterior, que es amado él también con vistas a otro fin y así sucesivamente, pero no basta el infinito: es preciso llegar a τὸ πρῶτον φίλον: lo primero amado. Todo lo que no es lo primero amado no es más que una imagen degradada (εἴδωλον) de éste, que es el único amado verdaderamente (ἀληθῶς φίλον). El amor de los amados segundos no es más que un «amor en imagen», que, comparado con el amor real, es solamente un amor verbal. *Queda aún una corrección por hacer:* no, la razón de la amistad no es el mal enemigo, presente en el sujeto. Pues puede amarse un bien, sin tener mal ni ser mal. La causa de la amistad es el deseo (ἐπιθυμία); no presencia de un mal, sino ausencia de un bien; más precisamente, falta de algo que os pertenece, o mejor: que os está emparentado (οἰκεῖον). A condición de que este «emparentamiento» no signifique «semejanza pura y simple» (cf. anteriormente: tesis refutada). Queda, pues, por preguntarse: ¿con qué está emparentado el *bien?* ¿Con todo, o solamente con el bien? Sólo una teoría de la imitación permitirá mostrar cómo lo que no es enteramente bien puede tender a parecerse al *bien.*

El estudiante que haya seguido a Sócrates en la palestra de Táureas o en la de Mico[2], habrá tomado una de sus lecciones de gimnasia más útiles; la que consiste en conducir en orden sus pensamientos.

---

2. En ellos tienen lugar las escenas del *Cármides* y del *Lisis*, respectivamente. Nota del traductor.

BALANCE DE LOS DIÁLOGOS DE JUVENTUD DE PLATÓN

EL OBRAR.

Un joven ambicioso intenta ejercer en Atenas el *poder* supremo. La lección de Sócrates consiste en que toda «acción» debe someterse a una «regla» que le permita apuntar a lo «mejor» y conseguirlo. Ahora bien, en política, lo mejor es lo «justo». Y la justicia política solamente se obtiene si entre todos los ciudadanos reina la concordia, que tiene por condición la «amistad» (primer *Alcibíades).*

Pero, ¿qué es la amistad? Supone que cada cual haga sus propias cosas (primer *Alcibíades).* No obstante, en una ciudad, los bienes reglamentados por las leyes son comunes a todos *(Critón):* sin contar que la amistad implica que «los asuntos de los amigos les son comunes» (dicho pitagórico citado en *Lisis).* Por otra parte, ¿puede haber amistad en aquellos que lo tienen todo en común, hasta el punto de ser semejantes? No: solamente se tiene amistad por aquello que no se tiene y porque no se tiene. Sobre todo, más allá de la cosa amada y del ser que puede procurárnosla, existe el fin con vistas al cual se la quiere; y, de fin en fin, el análisis llega a «lo que es completamente querido», lo «primero querido», lo primero amado, único objeto de la auténtica amistad. La amistad no nos lleva ni hacia lo que ya tenemos ni hacia aquello de lo que carecemos completamente, sino hacia aquello que está emparentado con nosotros, es decir, a lo que nos parecemos y que poseemos imperfectamente; en resumen, aquello en lo que participamos *(Lisis).* Sin embargo, es aún demasiado pronto para que Platón nos dé el nombre propio de este primer amado del que participa toda cosa amable y todo ser que ama.

Así el político ambicioso, en lugar de mezclarse en los asuntos de los demás, debe primero ocuparse de sí mismo, separar lo que «es» de lo que «tiene», conocerse a sí mismo (conforme a la inscripción délfica tomada en un sentido nuevo por Sócrates). El conocimiento de nosotros mismos nos enseña que en nuestra alma hay una parte divina donde habita la «sabiduría» (primer *Alcibíades).* Así como en la ciudad la buena administración y la seguridad están aseguradas por la presencia o inmanencia

(παρουσία) de una cualidad propia que se llama la amistad, también en nuestra alma, la excelencia en el ejercicio de nuestro espíritu está asegurada por la presencia de la sabiduría. La excelencia (ἀρετή) es la cualidad que hace que estando bien constituido el ser, pueda cumplir a perfección el trabajo para el que está hecho (primer *Alcibíades*).

¿Qué es pues la excelencia del hombre tan necesaria al político? Es una «ciencia» (*Protágoras, Hipias menor*), pero con esta diferencia: que de las demás ciencias puede hacerse mal uso (hacer mal a propósito prueba que se tiene ciencia), mientras que de esta ciencia, que es la virtud, nadie hace mal uso: nadie hace el mal moral obrando adrede: aquel que posee la ciencia del bien, hace el bien (*Hipias menor*).

Así pues, como toda ciencia, la virtud se enseña. Y sin duda la obra de Platón perdería todo su significado, si se dejase de suponer, con Platón, que hay un medio de enseñar la virtud (*Protágoras*).

Pero, ¿qué virtud? ¿Una virtud es separable de todas las demás? Querer enseñar el valor, enseñando la técnica del manejo de las armas, es conceder más importancia al «medio» que al «fin»; el fin de la educación consiste en hacer presente al alma una forma: la del valor; pero solamente podemos introducir una «forma» si conocemos primero el «objeto» a que apunta: por tanto, toda la cuestión consiste en saber si el objeto de una virtud determinada es un bien particular o la totalidad de los bienes (*Laques*).

El problema de la unidad de la virtud y el de su verdadero objeto quedan, pues, aún por resolver.

EL MÉTODO.

1.° Sócrates es un sofista: primero, en el sentido de que pretende enseñar la sabiduría; pero también en el sentido de que no es incapaz de sofismas...

Sin embargo, su método difiere mucho de la base sofista: en primer lugar, él sabe que no sabe nada, mientras los demás sofistas creen saberlo todo; después, no sabe hacer largos discursos: no sabe sino preguntar o responder a las preguntas, en una palabra, dialogar, y éste es el sentido primitivo, elemental, de la dialéctica (*Hipias menor, Protágoras*, primer *Alcibíades*).

2.° Sócrates entrevé el ideal de la ciencia: el sabio *a)* no se contradice; *b)* no cree saber lo que ignora; *c)* es capaz de enseñar lo que sabe. Sócrates no es más capaz de enseñar que los sofistas: éstos no saben nada. Pero Sócrates se acerca más a la ciencia porque él sabe que no sabe nada (primer *Alcibíades*).

3.° Sócrates, lentamente, va preparando el instrumento de la ciencia: es el λόγος (*logos*). Esta noción no está tomada de Heraclito, sino que procede de los sofistas y exige importantes correcciones: la innovación importante de Sócrates es la voluntad de definir. El λόγος es, ante todo,

definición. Y Sócrates se encuentra constantemente con interlocutores, novatos o veteranos, que no saben definir: toman un ejemplo por una definición, o bien dan un carácter demasiado amplio o demasiado restringido *(Eutifrón, Laques).*

En moral y en política, un λόγος valedero es un instrumento sin igual. Para Sócrates, el mayor de los bienes es producir λόγοι sobre la virtud *(Apología).* Y en la discusión con Critón, Sócrates goza en oponer, al *logos* imbécil de su interlocutor, el *logos* que se sostiene, el único al que Sócrates acepta ceder *(Critón).*

4.º «Ocuparse de sí mismo», «ocuparse de los propios asuntos», «conocerse a sí mismo» (cf. primer *Alcibíades*). ¿No sería esto la definición de la sabiduría? *(Cármides).* Esta cuestión permite a Platón establecer las bases de lo que puede llamarse el realismo, o mejor el objetivismo, platónico: «Toda ciencia» (como toda actividad psíquica) «es ciencia *de* algo». Y no parece posible que una ciencia sea ciencia de sí misma, igual que una relación no puede ser relación de sí misma. Por otra parte, incluso si fuese posible, la ciencia de la ciencia sería inútil: lo que necesita el moralista y el político es la ciencia de lo justo. La sabiduría que necesitamos es la ciencia del bien.

El alma.

La enseñanza de Sócrates sobre el alma está muy clara en Platón: afirma su distinción del cuerpo, su superioridad en relación con el cuerpo, y tiene el presentimiento de su inmortalidad.

El alma es la esencia del hombre. El cuerpo no es el hombre, sino aquello de lo que el hombre se sirve (primer *Alcibíades*).

En el alma se halla una parte divina, aquella cuya virtud propia es la sabiduría. Invisible en sí misma, solamente podemos conocerla por reflexión en otra alma, como en la mirada de otro puedo contemplar mi propia mirada (primer *Alcibiades*).

El único mensaje de Sócrates a los atenienses y su último mensaje a sus jueces antes de separarse de ellos para ir a la cárcel, fue: «Es preciso cuidarse de la propia alma, más que del propio cuerpo.» A los que acaban de condenarle: «Entre el mal y la muerte es glorioso escoger la muerte.» A los que lo han absuelto: «La muerte o es un sueño sin ensueño o un despertar en amable compañía.» Tal vez la inmortalidad no está demostrada, pero parece infinitamente probable: «Entre mi suerte y la vuestra, cuál es la mejor, no es evidente para nadie, excepto para la divinidad» *(Apología).*

Lo divino.

Se acusa a Sócrates de negar los dioses de la ciudad. Pero Platón ha comprendido muy bien que, por el contrario, son los partidarios de supers-

ticiones groseras quienes no toleran en Sócrates la creencia en el Dios verdadero.

A sus acusadores Sócrates responde *ad hominem:* lejos de negar los dioses tradicionales, ha hecho de su vida un acto continuado de obediencia al dios de Delfos, que lo había proclamado el único sabio de Grecia. Para justificar este oráculo, Sócrates ha pasado su vida preguntando a todas las corporaciones profesionales: todos pretenden saber más de lo que saben realmente. Por otra parte, ¿cómo se le puede acusar a la vez, sin contradicción, de negar a los dioses y de introducir nuevos δαίμονες? *(Apología).*

A las creencias populares, Sócrates responde lo que hubiese contestado a Eutifrón (¡el que piensa bien!). Éste, para justificarse de llevar ante la justicia a su propio padre, cita el ejemplo de Cronos y de Zeus, que han castigado los crímenes de sus padres. Pero Sócrates le hace volver en seguida al deber de hablar bien de los dioses: ¿se acuerda Sócrates de Jenófanes, según el que no es cualquier atributo humano el que «conviene» a Dios? No pudiendo convencer a Eutifrón, Sócrates intenta hacerle adquirir conciencia de que en materia de divinidad, nada sabe: hace que se contradiga y que dé la vuelta en redondo respecto de la definición de lo «piadoso» *(Eutifrón).*

La cuestión de la verdadera religión está planteada. Platón, reformador político, deberá ser primero un reformador religioso: la ciudad humana sólo puede fundamentarse sólidamente sobre la verdadera religión

EL SER.

El *logos* socrático es de aplicación directamente moral. Pero por el descubrimiento de la esencia, Sócrates va a conducir a Platón a consecuencias importantes en ontología: lo que hace que un ser sea tal o cual es la presencia o la inmanencia (παρουσία) en él de una cualidad, que muy pronto Platón llamará por su verdadero nombre: la forma.

Ejemplos: 1.º lo «justo». La ciencia de lo justo es el conocimiento de la cualidad (forma), cuya παρουσία (presencia) asegura buena administración y seguridad (primer *Alcibíades).*

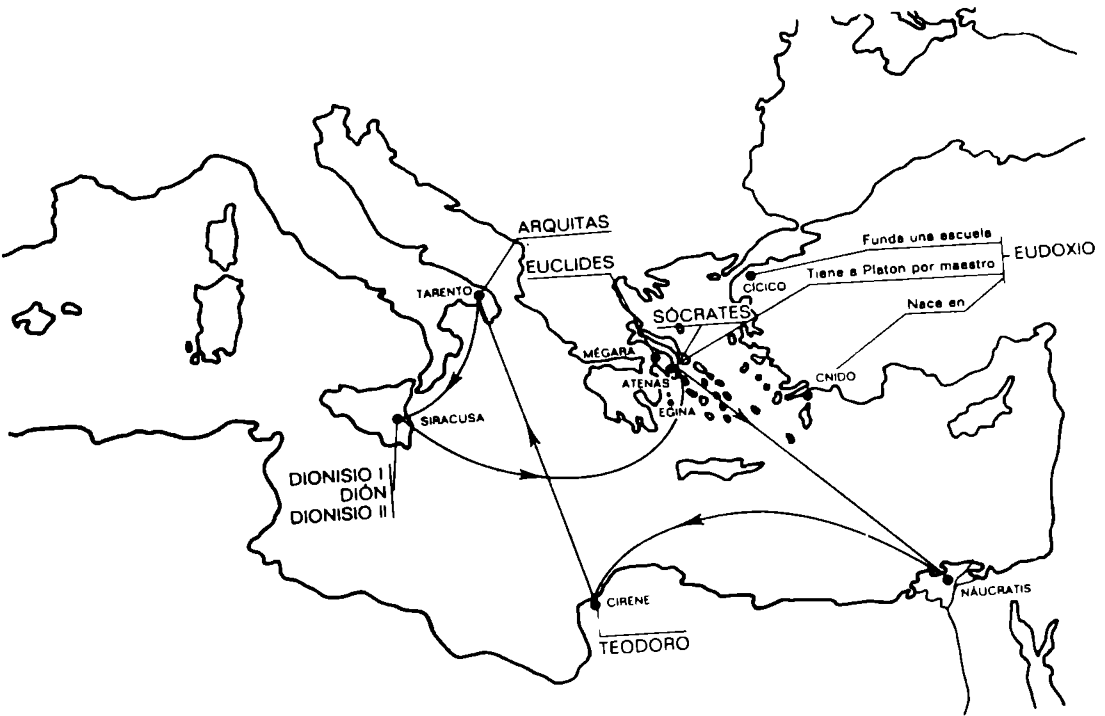
2.º Lo «piadoso». Sócrates pide que se le muestre «lo piadoso, en cada acción, ello mismo, idéntico a si mismo, igual él mismo a sí mismo y poseyendo μίαν τινα ἰδέαν, una cierta forma única»; «aquello que es la forma por la que todo lo que es piadoso debe también serlo», y debe ser tal, que utilizándolo como modelo (παράδειγμα) se declara piadoso todo lo que sea igual τοιοῦτον *(Eutifrón).*

3.º El «valor» o la «vista». Para dar valor al alma, como para dar vista al ojo, es preciso conocer la esencia de la forma en cuestión: lo que en definitiva es: ὅ τι ποτ' ἐστιν *(Laques).*

4.º La «blancura». Un objeto puede «parecer» blanco si se lo cubre de una capa de substancia blanca: así uno puede blanquearse los cabellos

con albayalde, pero ésta es sólo una blancura aparente. Un objeto solamente puede «ser» blanco por la «presencia» (παρουσία) de la blancura en él: así los cabellos encanecidos naturalmente *(Lisis)*.

«Se dice que Sócrates oyendo a Platón leer su *Lisis*, exclamó: "Oh dioses, cómo este hombre me hace decir cosas que no son mías." Y ciertamente, éste escribió muchas cosas que Sócrates no había dicho» (DIÓGENES LAERCIO III).



LOS VIAJES DE PLATÓN

CAPÍTULO CUARTO

LA MADUREZ DE PLATÓN

390-367

Platón tiene cuarenta años. Viaja (390).

En Egipto, tierra de antigua sabiduría y de ciencia técnica, intenta nutrir su pasión de conocimiento.

En Cirenaica, vuelve a encontrar a unos socráticos entregados a la tarea de hacer progresar las matemáticas. En Tarento, descubre, encarnado en Arquitas, el ideal del filósofo rey.

En Sicilia, concibe el proyecto de convertir en filósofo a un rey, Dionisio I de Siracusa. Debe contentarse con una joven esperanza: Dión.

Mientras aguarda a que su esperanza madure, funda en Atenas una escuela de futuros jefes de Estado: la Academia (387).

El breviario de la enseñanza enciclopédica dispensada en la Academia lo constituyen los diez libros de la *República*.

EL HOMBRE.

Después de su estancia en Mégara, Platón, a los cuarenta años de edad, parte para un largo viaje. Tal vez primero volvió a Atenas, al menos para cumplir obligaciones militares. Después de ello, parece que comenzó su periplo por Egipto. Allí adquiere un conocimiento de la civilización egipcia, como se ve por los diálogos, y también su gusto por el exotismo y el hieratismo...

Da una vuelta por la Cirenaica, donde la escuela de Cirene se proclamaba, como él, seguidora de Sócrates. Sin duda, descubre allí las matemáticas, ya llevadas a un alto grado de racionalidad por Teodoro de Cirene, a quien encontraremos en el *Teeteto*.

Una segunda etapa lo conduce a la Magna Grecia y a Sicilia, donde puede terminar su iniciación matemática: los pitagóricos,

después de varios percances, se habían vuelto a instalar en el sur de Italia. Platón los encuentra en Tarento. El jefe de la escuela, que, además, gobierna aquel Estado, es Arquitas, quien ha recibido de Filolao la tradición del misticismo pitagórico e importantes descubrimientos matemáticos, especialmente *la teoría de las proporciones* (μεσότητες) (cf. ARQUITAS, en DIELS-KRANZ 47, *B*, 2), y *la existencia de los inconmensurables*, verdadero escándalo en un sistema en que el ser es número, ya que la magnitud inconmensurable no tiene ninguna relación (λόγος) numérica con las magnitudes a las que, no obstante, está realmente asociada. La acústica es enteramente matematizada por el pitagorismo de este tiempo; las relaciones musicales representan además los intervalos de los planetas (la armonía de las esferas). *Aquellos que se ocupan de matemáticas me parecen tener conocimientos magníficos, y no hay nada asombroso en que se representen todas las cosas tal como son: nos han transmitido conocimientos claros sobre las velocidades de los astros, sus salidas y puestas, sobre la geometría, la aritmética, la esférica y, sobre todo, la música. Pues estas ciencias nos parecen ser hermanas; en efecto, se dirigen hacia las dos formas primordiales del ser, que son hermanas* (el número y la magnitud) (ARQUITAS, en DIELS-KRANZ 47, *B*, 1).

Ahora bien, lo que Platón va a recalcar, sobre todo, es que la misma política puede encontrar en las matemáticas la ley de la armonía social: *Una vez hallado el cálculo racional* (λογισμός), *la revolución se aplaca, crece la concordia; nadie entonces tiene supremacía sobre los demás, reina la igualdad... El cálculo es regla y freno de los justos, que detiene a los que saben calcular antes de cometer la injusticia, convenciéndoles de que no podrán escapar cuando acudan a él; y a los que no saben nada, los muestra injustos en esto mismo, y les impide cometer injusticia (B*, 3). Por otra parte, este optimismo intelectual es obra de un realizador: gana todas las batallas que acepta, sus invenciones mecánicas son célebres. ¡Filósofo rey, pero no visionario!

Otro rey estaba muy cerca: en una corte cuya celebridad literaria era igual a la de Atenas, Dionisio I, tirano de Siracusa, invita a Platón a su palacio.

¿No era ésta la ocasión (τύχη) que había esperado desde que

había concebido su gran proyecto reformador? *(Carta VII*, 326*a*).

Desgraciadamente, no tarda mucho en venir la desilusión: *Esta vida llamada allá abajo feliz, llena de perpetuos festines itálicos y siracusanos, me desagradó totalmente: atracarse dos veces al día, no dormir nunca solo por la noche... y todo lo que sigue a este género de existencia. Con semejantes hábitos, no hay hombre viviente bajo el cielo que, llevando esta vida desde su infancia, pueda convertirse en sensato (¿qué naturaleza estaría tan maravillosamente equilibrada?), ni adquirir nunca la sabiduría... Necesariamente tales Estados nunca cesarán de ir por medio de sobresaltos de tiranía a oligarquía y a democracia, y las personas que estén en el poder no soportarán ni aun oír hablar del nombre de un gobierno de justicia y de igualdad (Carta VII*, 326*bd*).

Pero a través de estas sombras se ve una luz: Dión, cuñado de Dionisio I, asociado al gobierno de Sicilia, *muy abierto a todo y especialmente a los discursos que sostenía con él, me comprendía admirablemente mejor que todos los jóvenes a los que había frecuentado. Decidió llevar desde entonces en adelante una vida distinta de la mayoría de los itálicos o sicilianos, haciendo más caso de la virtud que de una existencia de placer y sensualidad* (327*ab*). Fue éste el principio de una amistad ardiente, y un poco ciega, de Platón, a la vez que un odio receloso de Dionisio I, y después de su sucesor, Dionisio II, hacia Dión.

En los juegos Olímpicos del año 388, Lisias llama a los griegos a la unión contra las tiranías. El embajador de Dionisio estuvo a punto de ser víctima de un verdadero motín. Platón es desterrado por Dionisio, y embarca en dirección a Esparta. Por casualidad o premeditadamente, el barco se detiene en la isla de Egina, entonces en guerra contra Atenas. Hubiese sido para Platón la muerte o la esclavitud, si Anníceris, uno de los miembros de la escuela de Cirene, recientemente visitada por Platón, no lo hubiese reconocido, rescatado y devuelto a Atenas en el año 387.

Durante su primera estancia en Sicilia, Platón aún no ha encontrado al rey que acepte convertirse en filósofo. En la corte del tirano pervertido, solamente ha trabado conocimiento con estas dos artes típicamente sicilianas que son el arte culinaria y el arte oratoria. Pero, a la vez, ha tomado la decisión inquebrantable de sostener una lucha sin misericordia contra el género de vida en el que todo está subordinado a las *artes del placer*. Tendrá que definir el género de vida completamente opuesto, aquel en que todo está subordinado al arte del bien.

GORGIAS.

La declaración de guerra se titula *Gorgias*.

Pero, al mismo tiempo, este diálogo contiene un conjunto de tomas de posición que ordenan de antemano todo el desarrollo del platonismo. Si nos atreviéramos a arriesgar una metáfora un poco tosca, diríamos que el *Gorgias* es la plataforma giratoria del platonismo: partiendo de los temas aún socráticos de los diálogos de juventud, el *Gorgias* nos introduce en los temas propiamente platónicos de los diálogos de madurez. Éstos no tendrán que añadir más que los temas de sostenimiento y de enlace, indispensables para que, ante el *logos* de los sofistas y oradores, el *logos* platónico sea un todo orgánico e irrompible.

El cambio total de tono de las palabras que pone en boca de Sócrates, es el signo de que el platonismo se cristaliza de repente en el espíritu de Platón. No encontramos ya a un Sócrates que sabe que no sabe nada, sino a un Sócrates que sabe que sabe. O mejor, es Platón que sabe ahora lo que debe decir. No será ya el abogado de Sócrates. Para defender esta memoria querida, se convierte en el acusador de Atenas.

El *Gorgias* ha sido dividido por el mismo Platón en cuatro partes señaladas por las intervenciones sucesivas de tres interlocutores de Sócrates, y después por el monólogo final de Sócrates.

1.° Sócrates intenta hacer definir la retórica a Gorgias. Finalmente Gorgias se ve obligado a confesar que la retórica no hace saber, sino que «persuade», que hace al orador incompetente más poderoso que el especialista competente, que no es orador; por último, que lo mismo puede servir para el mal que para el bien Mientras tanto, la dialéctica empieza a oponerse netamente a la retórica por el empleo que hace de ella Sócrates: ambas tienen en común que proceden διὰ λόγων (por discurso), pero sólo la dialéctica es perfecta sumisión al *logos*. El tema de la dialéctica empieza a parecerse al tema de la ciencia.

2.° Al fogoso Polo, Sócrates intenta explicar qué es en realidad la retórica. Lo que quiere demostrar es que sólo es *una mala copia de una parte de la política*, debida a la perniciosa empresa que lleva el nombre genérico de adulación. Para explicarse sin largos discursos, Platón toma de los geómetras que ha encontrado en la Magna Grecia, el procedimiento gráfico de la proporción, ya utilizado por Gorgias (fragmento 11, § 14, DIELS-KRANZ) precisamente a propósito del supremo poder del *logos*. Lo mismo que son a las *artes del cuerpo*, de las que una produce la salud (gimnasia), mientras que la otra la restituye (medicina), *los halagos del cuerpo*, de los que uno deforma la gimnasia (tocador) y el otro la medicina (cocina), son también a las *artes del alma*, de las que una produce la salud (arte legislativa) y la otra la restituye (arte judicial), los *halagos del alma*, de los que uno deforma el arte legislativa (la sofística) y el otro deforma el arte judicial (nuestra retórica). El retórico es el efecto de este falso justiciero que, halagando a los jueces, hace parecer justo lo que no lo es.

La semejanza de relaciones, como instrumento de conocimiento e incluso como medio de tratar de ver una esencia fuera de alcance, entra así (fuera del mundo cuantitativo, para el que fue inventada) dentro del mundo cualitativo, y especialmente en el dominio moral: es el tema de la analogía, notable precisión del tema de la imitación.

3.° Pero, ¿qué es la justicia? Para Calicles, existe *el fuerte*, que tiene, por naturaleza, todos los derechos; y existen *los débiles*, que, por convención, han establecido supuestos derechos, arti-

ficiales. La «justicia según la naturaleza», es, pues, que el fuerte posea más que los demás (πλεονεξία). Sócrates demuestra la falsedad de esta tesis por sus consecuencias insostenibles: por confundirse la «justicia según la naturaleza» con la satisfacción de los deseos más violentos del fuerte, justicia significaría libertinaje. Para escapar, Calicles distingue placeres buenos y placeres malos. Y esto permite a Sócrates reintroducir la tesis que sostenía contra Polo: se necesita un técnico (τεχνικός) para discernir el placer del bien. Y éste es el meollo del diálogo: el conflicto entre retórica y dialéctica no es más que un aspecto del conflicto más profundo entre dos géneros de vida, entre los que es necesario escoger. Ahora bien, dice Sócrates, sólo el género de vida filosófico merece el título de arte, porque comprende la naturaleza (φύσις) y la causa (αἰτία) de su objeto, formando un *logos*. Por el contrario, el género de vida retórico es sólo rutina (ἐμπειρία) sin *logos* (ἀλόγως.)

Importa, pues, discernir netamente el halago, que sólo tiende al placer (y, según opinión de Calicles, los oradores entran en esta categoría), y el arte o técnica que apunta hacia el bien. Son técnicos que tienden al bien: los auténticos artesanos (δημιουργοί), pintores, arquitectos, armadores e incluso, eventualmente, «el hombre bueno que hablase bien» (primera aparición de un juicio más matizado sobre la retórica: sería posible una retórica filosófica). Ahora bien, ¿cuál es su procedimiento común? Consiste en *levantar los ojos para contemplar un tipo, un plano, un modelo, una «forma»* (= εἶδος). La función de este εἶδος consiste en unificar en la obra producida la pluralidad de los elementos, orientando la actividad operadora hacia una ordenación (τάξις) consistente en procurar proporción (πρέπον) y armonía (ἁρμόστειν) entre ellos. Esto es lo que asegura a la obra terminada (πρᾶγμα) la consistencia (συστῆναι). Este tema de la demiurgia, que reúne el de la ciencia y el de la imitación de una forma con el de la contemplación, no cesará de repetirse a través de todo el platonismo.

4.° Ante el modelo ideal de un alma en la que reinan el arreglo y el orden, Sócrates coloca el superhombre de Calicles, insociable en la medida en que es insaciable. La incapacidad de comunicar (κοινωνεῖν) se debe a que se ha sustraído a la ley del cosmos y del

ser. En efecto, lo que une juntos el cielo y la tierra, dioses y hombres, en la comunión, la amistad, la justicia, el arreglo, la discreción, en una palabra, el orden, no puede ser ni la ὕβρις o la πλεονεξία defendidas por Gorgias, ni la simple igualdad deseada ciegamente por el vulgo, sino una especie de igualdad, es cierto, pero igualdad en el seno mismo de la desigualdad, en dos palabras: *la igualdad geométrica*. Así, el esquema de la proporción no es simplemente un medio pedagógico cómodo para hacer conocer lo semejante por lo semejante, es la ley ontológica fundamental y de aplicación absolutamente universal. He aquí, descubierto al fin, el *logos* que ejerce el poder soberano. Ya no es un *discurso, logos* todo verbal; es una *relación, logos* real. E igual que produce el cosmos universal, también, sólo él, puede permitir el cosmos social y político: en efecto, la justicia que condiciona la amistad y, por tanto, la unidad en la diversidad de los ciudadanos, no consiste ni en una igualdad aritmética (como si se diese la misma ración a los lactantes, a los adolescentes, a los adultos y a los viejos), ni en la desigualdad (que lo daría todo al más fuerte), sino en la igualdad de las relaciones (que da partes desiguales, justificadas por una relación idéntica a necesidades desiguales).

Podemos determinar todavía más dónde se encuentra el soberano poder. Se caracteriza por su capacidad para hacer evitar el mayor mal. Adora bien, el mayor mal es cometer injusticia, y no el sufrirla. Esto es lo que separa decididamente retórica y filosofía. El retórico evita sufrir la injusticia, halagando al tirano (o al pueblo, pues es lo mismo), por tanto, convirtiéndose en su amigo, haciéndose semejante a él por una imitación que le agrada, porque le devuelve su imagen. Sócrates, por el contrario, porque no era un retórico, porque no buscaba agradar, era el único político verdadero de su tiempo. Como se ve, la imitación, ley de toda demiurgia, es un arma de doble filo: hay una imitación fecunda: la que imita el tipo o la forma; hay una imitación perniciosa: la que imita la deformación. Porque Platón advirtió el daño que hacían a los atenienses los imitadores, aduladores, retóricos y sofistas; porque sintió la influencia de Sócrates, ante todo, como la de un modelo digno de imitación, puede decirse que el tema de la imitación está en el corazón del platonismo.

Como para mostrarnos la posibilidad de una retórica persuasiva, pero no perniciosa, Platón nos presenta aquí su primer mito escatológico. En un dominio en el que nadie es competente, porque ningún λόγος puede asignar la causa ni la naturaleza de las cosas, conviene acudir al antiguo procedimiento del μῦθος. Por este procedimiento nos muestra que la muerte nada tiene de temible para el justo. Los muertos son juzgados desnudos, es decir, no sobre lo que tienen, sino sobre lo que son.

MENÓN.

Se une generalmente al *Gorgias*, el *Menón*, que vuelve a tomar temas socráticos, pero les da soluciones que Platón puede haber descubierto durante su paso por la Magna Grecia.

¿Puede enseñarse la virtud? Como no es él quien plantea la cuestión, Sócrates se ve obligado a operar, como en el *Laques*, una serie de regresiones: antes de decidir cuál es la causa eficiente de la virtud, es necesario saber primero cuál es su causa formal. Pero el conocimiento de esta causa formal supone que se conozca el método para definir la forma: Menón comete las inevitables faltas de los principiantes. Por último, una tercera regresión necesaria consiste en preguntarse, antes de toda definición, si el hallazgo de la esencia es algo posible. Lo es, responde Sócrates, gracias a la *reminiscencia:* éste es el tema nuevo que une el de la ciencia al de la forma. Platón se da cuenta de que una ciencia humana que verse sobre una forma pura, es algo que no puede comprenderse sin explicación. Toma de los poetas, como Píndaro, y por él de la tradición órfico-pitagórica, esta idea de la reminiscencia, que pretende, es cierto, verificar experimentalmente por el interrogatorio que conduce a un esclavo, ignorante de la geometría, a descubrir que el doble de un cuadrado es el cuadrado de su diagonal.

A falta de saber lo que es la virtud, se procederá por *hipótesis*, como hacen a veces los matemáticos: suponen demostrada la proposición en cuestión, y después se remontan de ella a sus condiciones. Igualmente aquí supongamos que la virtud se enseña: esto implicaría que el bien no se pueda realizar sin ciencia. Pero esta presuposición no está verificada, pues el bien entra en el género de lo

útil, y la experiencia prueba que se puede discernir lo útil por la recta opinión, sin ciencia.

Sin embargo, comparada con la ciencia, la recta opinión está lejos de ser tan firme. Sigue siendo vacilante mientras no se la ha sujetado por medio del «razonamiento causal», que hará de ella una ciencia. Se concluirá, pues, provisionalmente que los grandes hombres de Estado, que han ejercido una virtud sin ciencia, la ejercían según una recta opinión obtenida por gracia divina.

CRATILO.

La crítica rigurosa de la retórica por el *Gorgias* es completamente negativa. Es cierto que el diálogo se termina por la resolución de prepararse para la política con el ejercicio de una moral de la justicia absoluta. Pero, como Platón no ha renunciado a la acción, debe prepararse un instrumento de acción. De buen o mal grado se ve conducido a una moral y a una crítica de la «palabra». Pues sólo por la palabra puede actuarse sobre los ciudadanos para promover su virtud. El *logos*, detentador del poder soberano según Gorgias, no puede, pues, ser eliminado: solamente puede ser reglamentado según la ley fundamental de toda demiurgia.

El *Crátilo* empieza la teoría platónica de la palabra y prepara a la vez la retórica filosófica. Nos propone una teoría de los nombres.

Pero la palabra obedece, como toda actividad constructora, como todo instrumento de arte, a las leyes de la auténtica fabricación (*Gorgias* 503). Los nombres han sido instituidos por la convención lingüística (simbolizada aquí por el personaje mítico del «legislador» u «obrero de nombres»), a fin de que sean otras tantas imitaciones de las esencias.

Ésta es, al menos, la tesis de Crátilo, que Sócrates, en primer lugar, sostiene contra Hermógenes: es decir, que la convención lingüística no es solamente convención. Dicho de otro modo, los nombres no son solamente νομῷ, en virtud de una costumbre, contrariamente a lo que sostiene Hermógenes. ¿Qué prueba hay de ello? Que toda cosa está en posesión de una esencia propia y permanente (οὐσία), un «en sí» absoluto; que toda acción también tiene su «en

sí» absoluto; así pues, que la acción de hablar (λέγειν) debe hacerse según la esencia del hablar, y especialmente: utilizando el instrumento de la palabra que es el nombre, según la ley propia de este instrumento. Esta ley la descubrió el «legislador de los nombres», que sólo ha podido establecerlos sometiéndose a ella. ¿Cuál es esta ley? Igual que el carpintero, al fabricar una lanzadera, contempla la lanzadera en sí, también el legislador, al fabricar los nombres, tiene los ojos fijos en la esencia del nombre. Ahora bien, ¿cuál es la esencia del nombre? Consiste en ser él mismo una imitación de las esencias o naturalezas; aún hay que precisar más, pues el hombre puede imitar las esencias por medio de las actitudes del cuerpo; el nombre es imitación de la esencia por la voz articulada, es decir, dividida en letras y unida en sílabas.

Y, sin embargo, la opinión de Hermógenes no está desprovista de toda verdad; en los nombres, la imitación de las esencias está mezclada con mucho de convención... Es que es imposible que una imitación llegue nunca a la identidad absoluta: el retrato de Crátilo no imita a Crátilo hasta la identidad absoluta. ¡Ello ocasionaría dos Crátilos! *La imagen, precisamente por ser imagen, no debe reflejar todo lo que es cualitativamente el modelo.*

Conclusiones: dignidad del lenguaje, si los nombres imitan las esencias. Insuficiencia del lenguaje, si no las imitan completamente. Así pues, para aprender las cosas, no es condición necesaria y suficiente el uso de las palabras; por otra parte, si así fuese, el inventor de las palabras no habría podido conocer nada. No, no es por las palabras por las que hay que conocer las cosas, sino *las unas por las otras sobre el punto en que pueden tener parentesco mutuo,* o mejor aún, *por sí mismas en su esencia propia.* Pero es difícil precisar el modo de conocimiento de las esencias en sí mismas: incluso de aquello que es lo bello, lo bueno, lo uno...

Banquete.

El *Banquete* contiene el intento de un método de conocimiento directo de las esencias. Este método no es otro que el amor (ἔρως, y no ya φιλία) más allá de toda palabra.

No importa que el *Banquete* critique la palabra empleando mu-

chas palabras: siete oradores se suceden con la misión de pronunciar el elogio del amor. Pero mientras los primeros, esclavos de la concepción retórica del elogio, ceden al lirismo más que a la verdad, Sócrates, obligado e intervenir también con un discurso, no pretende sino reconstruir la conversación que tuvo con él Diotima, la extranjera de Mantinea. Empieza por definir el amor, diciendo exactamente lo contrario de todos los que han hablado antes que él: el amor, según él, es *relativo*, pues es completamente intencional (recuperación de verdades ya parcialmente explicadas en el *Cármides*); es *negativo*, pues desea por cuanto no tiene (recuperación de los análisis del *Lisis*), y si tiene lo que desea, lo desea por cuanto puede siempre dejarlo de tener; es pues *mediador:* no teniendo ni lo que desea ni lo contrario, no es ni bello ni feo, es un μεταξύ (intermedio). De este modo, puede llenar el abismo que sin él separaría lo humano de lo divino. Un mito rápido lo resume todo: la Pobreza se ha hecho fecundar por Expediente; y da a luz un niño salvaje, bohemio como su madre, pero listo como su padre: es el amor; éste tiene una génesis; y también una finalidad: el bien. Sólo quiere ser feliz, que es la cosa primera y universalmente amada (recuperación de lo primero amado del *Lisis*): el amor es tendencia hacia el fin último y no hacia el todo de sí mismo ni hacia la mitad de sí mismo (como lo entiende Aristófanes), a menos de entender que lo que es bien para nosotros forma parte de nosotros (recuperación del «parentesco» en el que termina el *Lisis*).

Pero el nombre de amor está reservado, entre todos los modos de tender a la posesión de las cosas buenas, al que consiste en procrear en la belleza, ya sea según el cuerpo, o según el alma. Forma suprema y radiante de las «artes del bien» estudiadas por el *Gorgias*, el amor hace mucho más que fabricar: engendra. E inspirado por el *daimon* amor, el hombre que ama no es ya un simple obrero; en su naturaleza mortal, el amor introduce esta participación en la inmortalidad que es la generación: a falta de la identidad eterna, reservada a lo divino, permite al ser perecedero dejar detrás de sí a otro, completamente nuevo, que será igual a lo que él fue. Dar hijos a una mujer, pensamientos a un joven, leyes a una ciudad, éstas son las diversas manifestaciones del amor.

Si un hombre divino encuentra un objeto bello, este contacto

con lo bello amado lo estimula a poner en el mundo y después a nutrir, en comunidad con el objeto bello, la belleza física o intelectual de la que estaba preñado.

Pero hay una iniciación superior a los misterios del amor: como en el camino sagrado de Atenas a Eleusis, muchas etapas conducen a la revelación a plena luz.

1.ª etapa: amar solamente un cuerpo bello y engendrar bellas reflexiones a propósito de éste (cf. *Lisis:* Sócrates a Hipotales).

2.ª etapa: liberarse de la pasión por uno solo, y reconocer que su belleza es hermana de la de los demás.

3.ª etapa: amar un alma bella y producir en ella bellas reflexiones.

4.ª etapa: unir a esto las ciencias bellas y las ocupaciones bellas: se obtiene entonces una cantidad impresionante de belleza. Entonces, según la ley de *Gorgias* (503), aún falta volverse hacia cierta forma, para ponerse en posición de contemplarla.

5.ª etapa: ἐξαίφνης, súbitamente, lo bello en sí, en la unicidad y la pureza de su forma, se muestra inmediatamente. Es necesario entonces unirse a él, como en un matrimonio místico, y engendrar no imitaciones, sino auténticas realidades.

Levantar los ojos hacia cierta forma (*Gorgias* 503) conduce, pues, a *contemplar lo bello en sí mismo* (*Banquete* 210*d* s).

FEDÓN.

El *Fedón* modera este bello optimismo. La contemplación de las formas cara a cara no es el destino de los vivientes terrestres, sino solamente de los vivientes celestes, antes del nacimiento y después de la muerte.

Desde el prólogo se esboza un nuevo tema: el de la mezcla y la impureza. La evocación de la muerte de Sócrates hace echarse a reír y brotar las lágrimas. Sócrates, anteriormente, ya había comprobado y puesto en fábula la unión inseparable del placer y el pesar. Así, la vida en esta tierra es un estado de impureza que impide el contacto con las formas puras.

El *Fedón* es el diálogo en que Platón aborda el problema del devenir más profundamente que la fabricación, más ampliamente que la generación. El devenir también implica composición.

En la primera conversación, Sócrates muestra que la condición para que una de las *realidades verdaderamente existentes* se manifieste al hombre es que haya razonamiento en lugar de haber sensación. En efecto, las formas, realidades en sí mismas y por sí mismas, y sin mezcla, no pueden conocerse por los sentidos, sino por el pensamiento en sí mismo y por sí mismo, y sin mezcla. Ahora bien, esto supone que el alma se separe del cuerpo, al menos en la medida en que es posible. Y, del mismo modo que el *Banquete* trasponía la iniciación eleusina (ἐποπτεία), así también el *Fedón* traspone la purificación órfica (κάθαρσις): la única purificación verdadera es la filosofía que enseña a purificarse del cuerpo, es decir, a morir.

En la segunda conversación, Sócrates aborda el presupuesto de lo que precede: la realidad de la supervivencia.

Puesto que el devenir es paso de un contrario al otro, la muerte viene de la vida y la vida viene de la muerte. Por tanto, las almas de los vivos son las almas de los antiguos muertos *(1.er argumento)*. Por otra parte, la reminiscencia prueba la pre-vida *(2.º argumento)*, ya que es referencia (ἀναφέρω) de los objetos percibidos a los objetos contemplados en el pasado; y comparación (ἀπεικάζω) de los unos con los otros. Por último *(3.er argumento)*, el mundo de los objetos se divide en dos zonas: la sensible, que es corruptible, y la inteligible, que es incorruptible. Si el alma se queda en lo sensible y se humaniza totalmente, se aparta de su naturaleza invisible. La muerte, separándonos del cuerpo, nos devuelve a nuestra naturaleza y nos permite por fin la contemplación de las formas.

Pero Simias y Cebes tienen graves objeciones contra la inmortalidad. Para resolverlas, Sócrates, después de un largo silencio, se decide a plantear en toda su integridad el problema de la generación y de la corrupción. Para hacerlo, cuenta su vida (intelectual): Cómo, seducido primero por las explicaciones mecánicas, comprendió en seguida que éstas no explicaban ni la formación del uno ni la aparición del ser, y cómo, cautivado muy pronto por la tesis de Anaxágoras sobre el espíritu que lo ha puesto todo en orden, en seguida quedó desengañado por los pocos servicios que en realidad pide Anaxágoras al espíritu. En el fondo, desde este momento, Platón tiene la clave del problema del devenir: si el universo

es una multitud unificada, es decir, un orden, no es porque las partes y los movimientos estén dispuestos y combinados, sino porque estas combinaciones y disposiciones tienden a realizar tanto en detalle como para el conjunto «lo que es lo mejor», y elegir lo que tiene por fin «lo mejor» sólo puede ser obra de un espíritu.

Comparación: no se explica verdaderamente la presencia de Sócrates en su prisión, la mañana del día fatal, por la disposición mecánica de sus huesos y músculos, sino por la elección que su espíritu ha hecho de «lo mejor».

La distinción entre la causalidad mecánica y ciega, que solamente es causa de un modo secundario e instrumental, y la causalidad intelectual, psíquica, única causa principal, queda establecida de ahora en adelante y se volverá a encontrar amplificada en el *Filebo* y el *Timeo*, como base del devenir. Sin embargo, parece que esta concepción, por la que el cuerpo del universo queda sometido a la influencia dominadora de un espíritu, pareció a Platón indemostrable, al menos provisionalmente, en el momento en que escribía el *Fedón*: Sócrates, en efecto, se confiesa incapaz de mostrar mejor que Anaxágoras cómo todo el detalle del cosmos depende de la elección de «lo mejor». Así, por falta de algo mejor, Sócrates se resigna a una «segunda navegación», que no es otra que la «teoría de las ideas» (que haríamos mejor en llamar teoría de las formas).

Comparación: el observador de un eclipse de sol no puede fijar los ojos en el astro mismo, por peligro de deslumbramiento. Igualmente, el pensador no debe fijar su pensamiento directamente sobre lo real, es decir: ni sobre las cosas (πράγματα), que no son inteligibles, ni sobre los seres (ὄντα), que lo son demasiado. Como al astrónomo, le es necesario un espejo: una imagen mental, el λόγος, el verbo mental en el que el pensamiento se expresa a sí mismo lo que hay de inteligible en lo real. La diferencia entre el espejo de agua y el verbo mental (λόγος), es que el espejo no nos presenta más que una imagen degradada del sol, mientras que el λόγος nos pone en presencia de la realidad incluso de los seres (ὄντα), mucho mejor que lo hacen las cosas sensibles (ἔργα o πράγματα). El método platónico de conocimiento de las esencias o formas existentes (ὄντα) es, pues, un arte de los argumentos (τέχνη τῶν λόγων) y no de las palabras (como ya daba a comprender el *Crátilo*). Para

ello, el espíritu debe construir sus λόγοι partiendo de las cosas sensibles, según la regla siguiente: se toma como base el más vasto conjunto posible de datos sensibles; se busca el *logos* que los une más sólidamente, y desde entonces se está seguro de que existe un ser o forma correspondiente: ser verdadero del que sólo son una imagen los seres sensibles.

Así, lo bello es aquello en virtud de lo que, y por participación en lo que, todo lo que es bello lo es. Aún el método en este punto no es más que un principio: primero, habría que examinar las consecuencias de esta tesis desde el punto de vista de la coherencia; después hay que dar razón de nuevo (λόγον διδόναι) de la tesis misma (posición de lo bello en sí, etc.); y para ello, suponer otra hipótesis, hasta que se llegue a la hipótesis suficiente para sostener todas las demás, cosa que llegaría a fundamentar, por fin, el ser universal.

En la tercera conversación, se aplica la teoría de las formas al problema de la inmortalidad.

Normalmente, el paso de un contrario al otro, es decir, de la participación de una forma a la de la forma contraria, supone un sujeto de los contrarios que *tenga* los contrarios, *sin serlos*. Ahora bien, el alma posee precisamente esta característica de ser en el cuerpo viviente, no una forma, sino aquello cuya presencia hace vivir. Y como la nieve, portadora del frío, no puede soportar participar del calor, así el alma, portadora de vida, no puede soportar recibir la muerte.

Los interlocutores manifiestan que el argumento no engendra la convicción. Según Simias, la magnitud del problema y la debilidad humana dejan subsistir una falta de fe (ἀπιστία). Sócrates va más lejos: son los postulados de base los que exigirían ser reforzados, *al menos en la medida en que es posible al hombre*.

Felizmente, al lado del método conceptual (la técnica de los *logoi*), hay otro que permite rebasar los límites del conocimiento humano: a la vez apuesta, encantamiento, analogía. Al terrible riesgo de exponer su alma a los castigos del más allá, se opone el bello riesgo —el único que vale la pena correr— de disponer su alma para la inmortalidad bienaventurada. Para ello hay que encantarse a sí mismo por la representación imaginativa de una super-

vivencia. Y aquí el esquema de la proporción puede asegurar nuestros pasos, trasladando nuestras experiencias: exploraciones submarinas y espeleológicas nos permiten hacer que se correspondan tres mundos superpuestos, de los cuales el nuestro es el del medio: por debajo un «infierno»; por encima «un paraíso». La claridad geométrica de la progresión (ἀνὰ λόγον, ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, 110) refuerza la verosimilitud lógica de la hipótesis: nuestras almas pueden vivir allí arriba, y vivir allí mejor que aquí abajo.

FEDRO.

El *Fedro* termina a la vez y desborda la larga encuesta sobre la palabra, que representa la serie formada por *Crátilo, Banquete* y *Fedón*. Las palabras no bastan para ponernos directamente en contacto con los seres *(Crátilo)*, y si el amor lo pretende *(Banquete)*, la razón demuestra que tal intuición no es posible al hombre en esta vida *(Fedón)*. Quedan, pues, por formular las reglas de un λόγος auténtico, conforme al programa del *Gorgias* y contrariamente a las pretensiones de Gorgias. Y al mismo tiempo, las de un ἔρως auténtico, que sea educador conforme al programa del *Banquete*.

La elocuencia de Lisias ha seducido al joven Fedro. Pero Sócrates critica la trivialidad del tema y de la expresión, y reconstruye el discurso sobre el amor, tal como hubiese debido hacerlo Lisias.

1.ª regla: empezar por definir la esencia del asunto tratado: aquí, naturaleza y poder del amor.

2.ª regla: fijos los ojos en esta esencia, sacar las consecuencias de la definición, especialmente observando las divisiones naturales del asunto. Aquí se ven dos clases de amor: deseo innato del placer y deseo adquirido de lo mejor. Y sus consecuencias: exceso del primero... Pero el lirismo desplegado por Sócrates, en la censura, corre peligro de llevarlo demasiado lejos en el elogio que debería seguir. Sócrates se detiene, inspirado además por su *daimon*, que le reprocha hablar tan mal del amor.

Con este primer discurso, Sócrates ha sentado los principios de una retórica válida, fundada sobre el *logos*.

Sigue la palinodia, que va a sentar las bases de una educación válida, fundada sobre el amor (ἔρως).

Pero, antes de pronunciar elogio o censura del amor, es necesario definirlo. Y para definir el amor, hay que definir primero su sujeto: el alma. Ahora bien, el principio (ἀρχή) de la definición será la propiedad fundamental del alma, que consiste en ser motor de sí misma, y por consiguiente inmortal. Definir su naturaleza misma sería objeto de un discurso divino; a falta de él, hay que contentarse con decir «a qué se parece», es decir, representarse su esencia, no en sí misma, sino por medio de una imagen, ya que la estructura proporcional permite suficiente precisión lógica a la semejanza. Supongamos, pues, que «una fuerza activa connatural» una un tronco de caballos a un cochero: dos caballos alados, un auriga alado. El cochero es el intelecto; los dos caballos son, uno el deseo, otro el valor. Este carruaje tiene una historia que empieza en el cielo y termina en la tierra. Un alma siempre se ocupa de un cuerpo; pero, antes de la caída, era un cuerpo de fuego; después de la caída, es un cuerpo de tierra. Novedades importantes: la unión de alma y cuerpo se concibe, de ahora en adelante, como necesaria; la unión de intelecto e instintos se debe a una connaturalidad. La caída no es descenso al cuerpo, sino substitución de un cuerpo sutil por un cuerpo pesado.

Y esta aventura del alma es la que permite comprender al amor. Mientras se deja llevar detrás de algún dios por la revolución circular del cielo, puede el alma alimentarse de realidades inteligibles, cuya contemplación es lo que asegura a las almas de los dioses su divinidad, y al alma humana su verdadera naturaleza. Pero, si el caballo negro del deseo da un traspiés y arrastra todo el carruaje hacia abajo, el alma queda condenada a mil años de vida animal.

Por tanto, la educación no es sino la serie de esfuerzos del auriga para volverse de nuevo hacia las realidades anteriormente contempladas.

El secreto del éxito en materia de educación es, por tanto, *pasar de la multiplicidad de las sensaciones a la unidad cuya reunión es concepción de un logos* (λογισμός) *en dependencia de lo que hemos llamado* εἶδος. En una palabra: la *reminiscencia* de las formas, a cuya contemplación unitiva el dios debe su divinidad (retengamos bien, de paso, esta superioridad de la forma sobre el dios...). Pero esta técnica puramente lógica es difícil.

Felizmente hay un caso privilegiado en que la reminiscencia de la forma es inmediata, porque aquí abajo se encuentra una semejanza de ella (ὁμοίωμα). Es privilegio de la forma de belleza (como ya había afirmado el *Banquete)* el manifestarse de manera inmediata y repentina incluso al nivel de lo sensible. A condición de haber sido iniciado correctamente en las cosas del amor y no haber sufrido corrupción más tarde, el alma que descubre un rostro de *forma divina*, imitando buenamente lo bello en sí, en lugar de abandonarse al deseo físico, siente que las plumas vuelven a brotar en sus alas. Es el impulso de la subida hacia el cielo, la tendencia a volver a hallar al dios del cortejo celeste. Y si, por suerte o por desgracia, el bello rostro es el de un alma que ya seguía al mismo dios, se produce entonces entre el amante y el amado una reflexión y repercusión de la imitación amorosa, que los lleva a imitarse cada vez más como imágenes de un dios antaño imitado y seguido. La φιλία (amistad, y no ya ἔρως, amor) auténtica no es otra cosa que esta reverberación de un ἔρως y de un ἀντέρως (amor en correspondencia), y esta progresión en la imitación en común de la forma imitada por el dios.

El diálogo puede entonces terminarse con un cuadro de lo que debería ser la verdadera retórica y con una crítica de lo escrito. Manifiestamente se refiere a la escuela de Isócrates con este proceso de una cierta retórica (la que solamente se fundamenta sobre lo probable, y no produce más que lo probable, despreciando toda «ciencia» como inútil) y una cierta técnica (la del discurso enteramente escrito).

Isócrates fundó en el año 392 su escuela de retórica: enseña en ella, bajo el nombre de φιλοσοφία, la elocuencia política. Se muestra adversario de los sofistas, pero proclama contra Sócrates y los socráticos que *vale más formarse opiniones probables sobre cosas útiles que tener una ciencia exacta de las cosas inútiles.*

Contra Isócrates y para combatir su influencia, pero no sin tener en cuenta sus méritos reales y su indudable prestigio, Platón creó, después de su regreso de Sicilia, una escuela de futuros jefes de Estado: la Academia. La síntesis doctrinal que intentó hacer pe-

netrar en el espíritu y en el corazón de sus alumnos nos ha quedado conservada en el inmenso diálogo al que dio el título de *Constitución de la ciudad* (Πολιτεία), título que nosotros traducimos generalmente por la *República.*

La República.

Es una encuesta indisolublemente moral y política, sociológica y caracterológica, sobre la justicia. Se trata de definir la justicia, para contemplar su εἶδος (tipo y plan = forma), a fin de poder producirla en la ciudad, y de este modo afirmarla en el ciudadano. Así, el político podrá observar las reglas de la demiurgia auténtica *(Gorgias* 503): contemplar el εἶδος y hacerlo presente en los elementos sometidos a la acción artística, por un trabajo previo de armonización mutua.

El libro I empieza a pasar revista a todas las clases de definiciones de la justicia: la de los hombres de negocios *(a cada cual lo que se le debe);* la de los sofistas: la justicia sería el interés del gobernante, cosa que Trasímaco demuestra por el hecho de que la moralidad se reduce a una convención, y a la vez Glaucon (nombre de uno de los hermanos de Platón) refuerza mostrando cómo la moralidad no es más que un mal menor necesario al hombre medio: la seguridad de la inmunidad mataría la virtud, que no tiene nada de natural (mito del hombre invisible: Giges y su anillo mágico). Adimanto (nombre del otro hermano de Platón), en el principio del libro II, muestra cómo los educadores reducen la justicia a un cambio: respetar los derechos de los demás para que los demás respeten nuestros derechos; y cómo los espíritus religiosos reducen incluso la religión a un cambio de tipo comercial: para evitar el juicio, hay sacrificios que aplacan a los dioses y ritos que salvan.

Conclusión: necesitamos una nueva religión y un nuevo sistema educativo. El programa del diálogo entero está ya claro: determinar las bases de la moralidad, convertir la educación y la religión en aliadas y no en enemigas de la verdadera moralidad.

El libro II indica el método para descubrir la esencia de la justicia: partir de la realización en mayor escala, la justicia en la ciudad, y por medio de esta realidad más grande y, por tanto, más

visible, pero familiar (cf. *Crátilo*, final), descubrir la justicia en el individuo. Así, la semejanza y especialmente la similitud de las estructuras (por tanto, de las relaciones) permiten conocer lo más difícil por medio de lo más familiar. Para darse una comprensión genética de la ciudad, el *logos* platónico, volando sobre la historia, reduce la formación de la ciudad a una especie de génesis ideal, lo que conduce a plantear el problema de la educación de los jefes (problema que no es otro que aquel cuya respuesta intenta hallar la Academia). Les es precisa la música, es decir, cultura literaria y artística (culto de las musas), y gimnasia, es decir, régimen, ejercicio, medicina del alma y del cuerpo. Ahora bien, todo esto obedece a la ley fundamental de toda demiurgia *(Gorgias* 503), y más precisamente a la ley especial de la educación: la imitación.

El final del libro II y el principio del libro III contienen, es cierto, una condenación absoluta de la imitación degradante, que convierte, de hecho, a la poesía y al arte, muy frecuentemente, en corruptores: pero no es cierto que Platón destierre a los poetas de su república; solamente destierra a los malos imitadores de modelos malos; desea que, desde la infancia, los cuentos, la poesía, el mito educativo (aun si lleva consigo una parte de engaños útiles), la gimnasia por último, todo esté fundado sobre la imitación de lo que es belleza y armonía. Después de ello, la definición de la naturaleza y la deducción de las propiedades de los «guardianes» (soldados y jefes de Estado) ya son posibles.

Y desde entonces, al final del libro IV, la ciudad aparece como un compuesto: una obra producida partiendo de elementos o materiales originariamente diversos; especialmente las tres clases que integran la ciudad, cada cual con su virtud propia (οἰκεῖα ἀρετή): sabiduría o prudencia para los gobernantes, valor para los soldados, templanza para la multitud. Ahora bien, las tres clases realizan la justicia cuando se consideran juntas en el vínculo que hace de ellas precisamente una ciudad armoniosa. Para pasar de la justicia social o política a la justicia individual, basta notar que la estructura es la misma aquí y allí, teniendo en cuenta la diferencia de los elementos (allí, clases de hombres; aquí, facultades del alma). Hay justicia aquí y allí cuando cada uno de los tres elementos del todo (intelecto o gobernante; valor o combatiente; instinto o multi-

tud) cumple exactamente la tarea que le es propia. La justicia consiste en que *cada cual haga su obra propia*, como la amistad consiste en que *cada cual haga sus propias cosas*.

Pero todo esto sólo define la justicia; ahora bien, el tema del diálogo es «la constitución de la ciudad», organización educativa y religiosa.

En el libro v, Sócrates duda, pues va a proponer paradojas y a preconizar métodos revolucionarios (¿no tendría conciencia Platón de proponer un ideal irrealizable?).

1.ª ola: la igualdad de las mujeres con los hombres las hace igualmente aptas para el servicio militar.

2.ª ola: la dedicación integral de los guardianes al bien común exige para ellos un régimen comunista integral en la posesión de los bienes y las mujeres.

3.ª ola (aún más difícil de cruzar): el gobierno solamente debe ser puesto en manos de filósofos. Sólo el filósofo, imitación lo más perfecta posible de la justicia (pero Platón no olvida las lecciones del *Crátilo* sobre la imposibilidad de una imitación que vaya a parar a la identidad absoluta...), es capaz de realizar la justicia en la ciudad. La apariencia contraria, que tiende a hacer creer que en realidad los filósofos no son de ninguna utilidad social, procede del mal estado de los pueblos y de las leyes (así una república de niños elegiría a los confiteros y metería en la cárcel a los médicos). Todo el problema consiste, pues, en dar al futuro jefe de Estado la formación intelectual que hará de él un verdadero filósofo.

El libro vi no tarda en abordar dicho problema. Ahora bien, el hecho es que ni las virtudes ni las ciencias bastan. Más allá de las cualidades morales, más allá de los conocimientos, más allá incluso de la justicia, hay un objeto supremo de saber, sin el cual toda ciencia y toda virtud son vanas. Es el bien. Pero, igual que el alma en el *Fedro*, el bien no es cognoscible en sí mismo, sino solamente en aquel que es su hijo y su imagen, según una similitud de relaciones (ἀνάλογον ἑαυτῷ): el sol. Un sol inteligible que da a toda forma existencia (οὐσία) e inteligibilidad, tal es el bien. Éste es el descubrimiento mayor de la *República* en el campo educativo y religioso: la justicia, valor humano, individual y social, no es más que vanidad si no está pendiente de la contemplación de un

valor sobrehumano, superior incluso a la justicia. La organización política está, pues, condicionada por la existencia, en su cima, de una especie de orden religiosa contemplativa: la orden de los guardianes. Pero el descubrimiento de este principio supremo, que no tiene ninguna necesidad de estar fundamentado o sostenido por ningún principio ulterior (ἀρχή ἀνυπόθετος), igual que fundamenta la moral y la religión, fundamenta también la ciencia: la dialéctica se convierte, por fin, en ciencia rigurosa, universal y sintética. Y porque solamente la dialéctica posee estas tres cualidades, el filósofo, que es el único capaz de manejarla, es también el único capaz de gobernar.

La ilustración esquemática de la *línea*, al final del libro VI, y la ilustración alegórica de la *caverna*, en el principio del libro VII, resumen esta doble y definitiva adquisición del platonismo.

La línea: la serie indiscontinua de los objetos de conocimiento forma una línea sobre la que se colocan, por orden de valor creciente, *una primera sección* conocida por la vista o la opinión ya sea con verosimilitud (εἰκασία; es el caso de que se trate de imágenes, sombras, reflejos...), ya sea con confianza (πίστις; es el caso de los objetos naturales); después *una segunda sección*, la de los objetos captados por el intelecto, ya se trate de los objetos inteligibles inferiores conocidos por el discurso (διάνοια) o del único objeto de intuición intelectual (νόησις), que no es otro que el bien. Y la dialéctica consiste precisamente en remontarse de los objetos sensibles o de los objetos de opinión, a las formas que es necesario suponer más allá de ellos para que den cuenta de ellos, y después remontarse de estas formas solamente supuestas a la forma suprema, cuya evidencia inteligible absoluta rebasa toda suposición, y fundamenta, por fin, todas las suposiciones anteriores.

Libro VII: si ahora, no contentos con ordenar los objetos cognoscibles, queremos comprender la situación de los sujetos cognoscentes, la encontraremos muy miserable: esclavos que, encadenados al pie de un muro, condenados a un eterno espectáculo de sombras chinescas, sobre el fondo de una *caverna*, toman, por efecto del hábito, las sombras como la única realidad, y el eco de las voces de los que pasan por encima del muro, como la voz de las sombras. El filósofo es aquel que, liberándose del maleficio de este

sueño por medio de la dialéctica, sale de la caverna, descubre la futilidad de las sombras, la realidad de los objetos que las producen, y de los portadores que las hacen moverse, y del fuego que lo ilumina todo, y del sol, mucho más allá, del que el fuego no es más que una imagen mezquina. Ahora bien, el deber del filósofo consiste en regresar a la caverna para despertar a sus compañeros del sueño que los domina y conducirlos a la verdadera luz.

Los libros VIII y IX pueden entonces intentar dar la solución del problema planteado por la ciudad mala que Platón y la Academia pretenden reformar. Como en el individuo, también en la ciudad se produce una degeneración, cuya lógica implacable reconstituye Platón.

El libro X vuelve, pero esta vez con instrumentos dialécticos muy perfeccionados, al problema de la imitación: hay una actividad divina que produce las realidades; Dios es φυτουργός, naturador, obrero de la naturaleza, pero no es imitador, pues la naturaleza que produce, siendo puro tipo formal, no podría realizarse dos veces; por el contrario, toda actividad demiúrgica humana es necesariamente imitativa de alguna forma contemplada; pero en realidad hay dos imitaciones humanas: la primera, la única auténtica y valedera, produce imágenes artificiales de las formas reales; la segunda solamente produce imágenes aparentes de estas imágenes. Es la obra de los ilusionistas, y especialmente de los imitadores de profesión que son los artistas de poca categoría, autores de imitaciones engañosas, por medio de las palabras, los colores y las formas (el sofista entra en este número). Aquí Platón parece aclarar definitivamente la noción ambigua de imitación, ya condenada en el *Gorgias* antes que en la *República* III y IV, pero parcialmente rehabilitada en el *Crátilo*, y sobre todo en el *Fedro*.

El diálogo se corona (final del libro X y último) con unas perspectivas sobre el destino del individuo más allá de esta vida. Una prueba de la inmortalidad es que el mal del alma, es decir, el contrario de las virtudes (y especialmente la injusticia) no la destruye (mientras que la enfermedad acaba por destruir el cuerpo), igual que, inversamente, la muerte del hombre no hace al alma menos virtuosa. Un bosquejo de las sanciones de las que el alma es justiciable: lejos de que el vicio la destruya, el alma es apta para

existir indefinidamente de tal modo que el castigo de su injusticia la haga renacer a la justicia. Es lo que el mito final de Er el Panfilio, según el método de encantamiento ya utilizado por el *Fedón*, intenta hacernos verosímil evocando la estructura mecánica del universo, el procedimiento del juicio final y la parte desempeñada libremente por cada alma en la elección del cuerpo en que se reencarna.

BALANCE DE LOS DIÁLOGOS DE MADUREZ

El método.

El método pasa a primer plano. Platón, para reformar la ciudad, necesita un *logos* auténtico que suplante al *logos* sofisticado de los oradores demagogos. Retórica y filosofía tienen en común que ambas proceden διὰ λόγων, por discurso o argumentación. Pero, mientras que la retórica procede al azar, sólo la filosofía merece el nombre de arte (τέχνη), porque capta, en un argumento, la naturaleza de cada objeto y su causa *(Gorgias)*.

Sin embargo, conocer la naturaleza o esencia es pretensión muy arriesgada: ¿qué medio nos lo permitirá? La realidad verdadera que explica todo lo demás no se nos muestra directamente: nos deslumbraría. Necesitamos una especie de espejos interiores en que podamos contemplar una realidad demasiado luminosa: ésta precisamente es la función del *logos*, a la vez representación y definición, dicción interior de la esencia, concepto (que la escolástica conservará en el término *verbum)*. Se necesita un verdadero trabajo para la formación de los *logoi*, pues se trata de reunir, en una unidad sólida y estable, una multitud considerable de individuos; el *logos* no es sino lo que ata la gavilla, la solidifica y la estabiliza. Y cada vez que tenemos un *logos* sólido y estable, podemos estar seguros de que le corresponde en el cielo inteligible una realidad absoluta: lo bello en sí, lo justo en sí, etc. *(Fedón)*.

Esta reunión de la multitud sensible en la unidad, puede llamarse λογισμός *(logismos) (Fedro)*.

En verdad, la existencia en sí de tales realidades formales no es más que un postulado, una suposición (ὑπόθεσις), mientras no se puede dar razón de ella (λόγον διδόναι) haciendo una suposición ulterior, hasta llegar a una realidad que dispensa de toda suposición porque es evidente y no requiere ninguna prueba *(Fedón)*. Y sólo se llegará a este punto en el libro VI de la *República*. Mientras tanto, el *Menón* ya ha recomendado al filósofo el método regresivo que triunfa en matemáticas: suponer verdadera la conclusión que se quiere demostrar y ver si las condiciones que la fundamentan alcanzan la realidad familiar y están de acuerdo entre sí.

En la *República* VI, Platón toma definitivamente conciencia de que todas las ciencias y todas las virtudes, si implican la existencia en sí de realidades y de valores universales, están fundamentadas, a fin de cuentas, por una realidad y por un valor que no necesitan ninguna condición previa para existir y para valer. Esta realidad es el «bien en sí», tan trascendente que está por encima de todo *logos*, como está por encima de toda esencia, y por encima incluso de la existencia, y que sólo podemos representárnoslo gracias a la semejanza de las relaciones (λόγος tiene también el sentido de «relación»: lo que el sol es para los vivientes corpóreos, a los que hace crecer e ilumina, es el bien con respecto a las formas puras, que le deben su existencia e inteligibilidad). A igual distancia entre el λόγος y el μῦθος, la alegoría de la caverna nos presenta el camino del filósofo en dos tiempos: primero salir del mundo de las sombras para hallar las realidades y la fuente luminosa que las ilumina, después, volver a descender a este mundo para despertar en él a la inmensa multitud de hombres que dejan la presa por la sombra, soñadores a quienes su sueño les parece realidad *(República,* fin del VI, principio del VII). Se ve cómo la semejanza de las «relaciones» (λόγοι) permite extender el campo del conocimiento, revelando estructuras que no serían reveladas por los «conceptos» (λόγοι) solos.

Pero, si al hombre le es posible ponerse en presencia de las realidades formales, es que ellas ya han sido contempladas directamente en una vida prenatal: todo conocimiento es una reminiscencia *(Menón).*

En efecto, hay dos métodos para ponerse en presencia de las realidades (una vez excluido el método puramente verbal o gramatical que vería en el lenguaje una institución natural): 1.º conocerlas por sí mismas; 2.º conocerlas por otras cosas que se les parecen *(Crátilo).*

El *Banquete* muestra cómo el amor puede ponernos en presencia de lo bello en sí, que se descubre sin intermediario. Pero el *Fedón* se ve obligado a reconocer que una contemplación inmediata de esta clase sólo es posible al alma separada del cuerpo, antes del nacimiento y después de la muerte. El *Fedro* concede, no obstante, a la forma de belleza el privilegio de hacerse captar inmediatamente desde el momento en que se ofrece una semejanza de ella.

Así el *logos* platónico, contrariamente al *logos* sofista y muy adelantado respecto del *logos* socrático, se define como «medio» de ponerse «en presencia» de una «realidad» que «rebasa lo sensible» (ésta era ya la función del *logos* en Heraclito y Parménides, al ser en ellos, por otra parte, todas las cosas iguales).

Pero el *logos* no basta para todo: la ciencia del más allá (alma y forma) no carece de riesgos; nos jugamos nuestra vida por lo invisible. Para tener el valor de correr este bello riesgo, Platón cree que el hombre necesita un sortilegio que rebase la razón: es el mito, que es «irracional», por los temas legendarios que toma del folklore, por los elementos imaginarios que debe a las dotes poéticas de Platón; «racional», sin embargo,

por la elección que opera el *logos* y por la semejanza de las relaciones que le da a menudo su estructura, y «suprarracional», por último, por el valor que tiene, ya que alcanza una zona en la que la dialéctica se declara impotente y sin fuerzas *(Gorgias, Fedón, Fedro, República).*

EL OBRAR.

El obrar nunca ha dejado de ser la preocupación central de Platón

Platón nos ha proporcionado «su concepción de la justicia»: el *Gorgias,* vuelto a tratar y perfeccionado por la *República,* ha mostrado definitivamente, contra la teoria sofística de una supuesta justicia según la naturaleza, que la justicia no es ni la igualdad aritmética entre todos, ni la desigualdad que da siempre más al fuerte y menos al débil sino la «igualdad geométrica», es decir, la proporción. Que cada cual tenga sus propios asuntos según sus propias necesidades, que cada cual ejerza sus propias actividades según sus propias capacidades *(Gorgias),* que cada clase y cada individuo realice su obra (ἔργον) propia, con virtud (ἀρετή). La justicia en el individuo, como en el Estado, es la unidad de una multiplicidad, por la proporción *(Gorgias, República).*

Pero lo que Platón ha descubierto en esto mismo es «la ley de toda acción auténticamente productora» de una realidad válida. La actividad obrera, digamos en griego la *demiurgia,* en la que Sócrates veía lo opuesto y el antídoto de la charlatanería de los oradores y de los sofistas, obedece siempre a esta ley: «levantar los ojos para contemplar un plano que sea el modelo ideal o forma» y, bajo el resplandor de esta forma contemplada, unir armoniosamente los materiales antes dispersos *(Gorgias, Crátilo).*

En otros términos, cierta «imitación» es la «ley de toda acción». Una imitación nociva de los vicios de aquellos a los que se quiere halagar es la fórmula de las rutinas de placer que son la sofística y la retórica *(Gorgias).* La mayor parte de los poetas, incluso Homero, merecen ser desterrados de la ciudad, porque practican esta clase de imitación *(República* III). Por el contrario, existe una imitación bienhechora: es la de Sócrates cuando se hace imitar por sus discípulos; del mismo modo el educador auténtico debe esforzarse en imitar el modelo divino, cuyo cortejo él seguía en el cielo, antes de nacer; mediante ello podrá hacerse imitar por su discípulo *(Fedro).*

No obstante, la forma más elevada de educación, la actividad productora más fecunda, es el «amor», que tiene por objeto propio producir en la belleza, ya se trate de producir cuerpos, virtudes o ciencias, o por último leyes. El amor no es un dios, es un intermediario entre Dios y el hombre, su función consiste en hacer contemplar, imitar, reproducir y finalmente eternizar, en la medida en que es posible a las naturalezas mortales *(Banquete).* Reproductor de la especie, educador de las almas, legislador de las ciudades, todo esto es el amor: pero toda su fecundidad está suspendida de la contemplación de lo bello en sí.

Pero, en el momento en que el filósofo, después de este gran rodeo, vuelve a su propósito inicial y permanente, que es reformar la ciudad, el amor debe ceder el paso a una técnica aún más radical. En la *demiurgia* política, a la dialéctica del amor sucede la dialéctica de la ciencia. Los guardianes de la ciudad no serán solamente los contemplativos de lo bello, serán los técnicos de toda ciencia y de toda virtud: y aplicándoseles la ley de toda *demiurgia*, deberán contemplar la forma trascendente, la del bien (*República* VI).

Incluso la actividad de la causa universal está sometida a la ley de la imitación. En el *Fedón*, Platón se declara seducido pero no satisfecho por la idea de Anaxágoras, de hacer del espíritu la causa universal, precisamente porque sólo el espíritu puede contemplar y elegir lo mejor. En el libro X de la *República*, precisa que hay que buscar por el lado de lo divino una causalidad suprema, productora de las naturalezas. Platón advierte a propósito de esto que la imitación tiene sus límites: no sólo dos cosas no pueden imitarse perfectamente, so pena de confundirse (*Crátilo*), sino que especialmente la forma no puede ser imitada si no es a condición de degradarse en su copia: es imposible que Dios, autor de las naturalezas, haya hecho *dos* ejemplares de la *misma* forma.

EL DEVENIR.

Indirectamente, por el problema de la inmortalidad, el discípulo de Sócrates vuelve a las especulaciones de los jonios, de las que Sócrates parecía haberse desinteresado. Para demostrar que el alma escapa al devenir que la transformaría, Platón evoca las tesis mecanicistas que reducen el cambio del ser a una adición o sustracción de seres preexistentes. Después, muestra que solamente la vinculación del devenir a la elección de una causa final, por el espíritu, explica el devenir. Pero, incapaz de mostrar con detalle cómo cada acontecimiento de la historia natural se relaciona con la elección de lo mejor, Platón, a falta de algo mejor, emprende una «segunda navegación», y hace depender todos los aspectos tomados por este mundo en devenir de alguna forma que se supone que se refleja en ellos (*Fedón*).

Así pues, el *ser* de las cosas que cambian les es extrínseco. Ya que lo propio del ser es la determinación y la estabilidad independientes del conocimiento que nosotros tengamos de él (*Crátilo*, principio): el ser posee, pues, una esencia inteligible y fija, objeto de ciencia. Lo que cambia sólo tiene una serie de apariencias sensibles, objeto de opinión.

Por consiguiente, sólo la ciencia versa sobre el ser, es decir, sobre las formas (y más allá de la ciencia discursiva, está la ciencia contemplativa, cuyo objeto es el bien). Solamente la opinión versa sobre lo que cambia, es decir, sobre las cosas sensibles (y por debajo de la opinión que cree, está la opinión que conjetura, cuyos objetos indefinibles no son sino reflejos y apariencias) (*República* VI).

No obstante, entre estos dos mundos, cuyo contraste es flagrante, Platón establece una relación, por la imitación y por la proporción: el *Gorgias* revela solemnemente a los sofistas, que ignoran la geometría, que la proporción es la ley de una armonía universal, gracias a la cual las realidades más distantes están unidas en un acuerdo universal. Y la *República* x añade a este acuerdo cósmico incluso las naturalezas inteligibles, producciones del arte divino, de las que el artesano humano, e incluso el charlatán, obtienen (alejándose cada vez más de ellas) unas reproducciones cada vez menos consistentes.

EL ALMA.

Tomando del orfismo un material completo de conceptos y de símbolos, Platón (*Gorgias, Fedón, Fedro, República*) corrobora mediante mitos la serie de demostraciones racionales que nos propone de la inmortalidad (*Fedón, República*). El alma está sujeta a sanciones eternas (*Gorgias, Fedón, República*) o temporales (*Fedro*), compatibles, por otra parte, con la reencarnación.

El alma y el cuerpo han dejado de oponerse en un dualismo violento: forman un tronco de caballos connatural. Pues toda alma se ocupa de un cuerpo, y la caída original no ha dado a nuestras almas los cuerpos, sino que solamente ha hecho nuestro cuerpo más pesado; de astral, se ha convertido en terrestre (*Fedro*).

Pero el alma está compuesta: es la unidad de una multiplicidad; ordenada, si sus partes inferiores (irascible y concupiscible) obedecen al auriga, que es el intelecto (*República* IV).

LO DIVINO.

Para Platón, como para todo griego, todo es más o menos divino. Hay que tener presente que si Platón descubre al que nosotros llamamos «Dios», él no lo llama θεός; y ciertamente, en *República* III, Platón reemprende, por su cuenta, las críticas filosóficas de la mitología: una vez más, exige que no se diga de un dios sino lo que conviene a Dios. Más aún, en *Fedón*, Platón había interpretado a Anaxágoras en un sentido teísta, lamentando solamente que este Dios intelecto no fuese un principio completamente explicativo. Pero es al final del libro VI de la *República* cuando Platón, transportado incluso más allá del mundo de las esencias, reconoce y adora al sol inteligible, que no sabe cómo llamar mejor que «el bien».

CAPÍTULO QUINTO

LA VEJEZ DE PLATÓN

367-348

Platón continúa llevando simultáneamente adelante sus dos clases de trabajo: la investigación filosófica ordenada al servicio de la reforma de las ciudades.

Por dos veces irá a Siracusa, junto a Dionisio II. Por dos veces, comprobará su fracaso: la primera (en el 366), es rehén y prisionero del tirano, la segunda (en el 361), comprueba la incapacidad de este espíritu, grosero e interesado, para dejarse formar en una filosofía vivida: juega con la idea de Platón, como con Platón mismo.

Con el primer desengaño se relaciona el famoso «paréntesis» del *Teeteto*: aprensión o desengaño del filósofo antes o después de su permanencia en la corte del joven tirano. Empieza en el espíritu del filósofo una revisión de la política utopista de la *República*. Al volver de este segundo viaje (en el 365), Platón traba conocimiento con Aristóteles.

En la segunda decepción, Platón tomará la decisión de no volver a intentar personalmente la conversión de los príncipes a la filosofía. Pero autorizará a Dión a movilizar un pequeño ejército, cuyos oficiales serán reclutados en la Academia. Aventura un poco loca, en la que se revelan el temperamento aventurero de Dión y la confianza un poco ciega de Platón en su discípulo preferido: Dión se hace dueño de Siracusa (en el 356), pero muere asesinado por uno de los suyos (354). Para defenderse contra las insinuaciones malévolas, Platón se ve obligado a publicar una especie de carta abierta a los amigos y a los parientes de Dión: es la *Carta VII*, contemporánea de las primeras obras de Aristóteles (353).

Pero nada desanima a Platón ya viejo: continúa consagrando a *la política* unas obras en las que se tratan los problemas del gobierno, en sus principios más elevados *(Filebo, Timeo)*, en su ideal más absoluto *(Política)* y en su detalle más práctico *(Leyes)*.

Y muere antes de haber dado a este diálogo su forma definitiva (348).

La segunda oportunidad... Dionisio el Viejo muere en el año 367.

Carta VII, 327b: Después de este suceso, (Dión) hizo el proyecto de no guardar para él solo estos sentimientos que le habían hecho adquirir la verdadera filosofía. Comprobó, además, que también habían sido ganados otros espíritus, pocos sin duda, pero algunos, y entre ellos creyó poder contar con el joven Dionisio, con la ayuda de los dioses. Y si era así, ¡qué vida de increíble felicidad sería para Dionisio y para todos los siracusanos! Además, creyó de todos modos, que yo debería acudir lo más pronto posible a Siracusa, para cooperar con sus proyectos; no olvidaba con qué facilidad nuestra unión le había inspirado el deseo de una vida bella y feliz... Lleno de estos justos pensamientos, Dión persuadió a Dionisio para que me llamase, y él mismo hizo que me rogaran acudiese lo más rápidamente posible, no importaba cómo, antes de que otras influencias se ejerciesen sobre Dionisio para conducirlo a otra existencia distinta de la vida perfecta... «¿Qué ocasión mejor podríamos esperar, decía, que la que nos ofrece actualmente el favor divino?...» En suma, nunca más que en aquel momento podía esperarse, en unos mismos hombres, la unión de la filosofía y la dirección de las grandes ciudades. Como yo reflexionaba y me preguntaba dudando si debía o no ponerme en camino y ceder a sus pretensiones, lo que hizo inclinar la balanza fue el pensamiento de que si alguna vez se podía emprender la realización de mis planes legislativos y políticos, aquél era el momento de intentarlo: no había más que persuadir suficientemente a un solo hombre, y todo estaba ganado. Fue pues con esta disposición de espíritu y con la conciencia de este riesgo como yo abandoné mi país. No me incitaban los motivos que algunos imaginaban, sino que me movía principalmente el temor de pasar a mis propios ojos por un simple «verbo» (λόγος), *incapaz de poner manos a la «obra»* (ἔργον), *y correr el riesgo de traicionar ante todo la hospitalidad y la amistad de Dión en un momento en que corría peligros bastantes serios...* (también Platón imaginaría los reproches de que sería objeto por parte de Dión:) «*...la filosofía, que tú tienes siempre en los labios, y que dices que es despreciada por el resto de los hombres, ¿cómo?, ¿no has traicionado tú su*

causa con la mía, en lo que dependía de ti?»... Así pues, yo partí por motivos razonables y justos, en la medida en que le es posible a un hombre juzgar lo mejor: abandonando por estas razones mi escuela propia, que no está desprovista de ilustración; poniéndome así bajo la sujeción de una tiranía, de la que puede pensarse que no conviene a mis doctrinas, ni tampoco a mi persona.

La ocasión perdida. En realidad, esta vez, incluso la divina fortuna (θεῖα τύχη) iba a mostrarse adversa: Platón cayó en un avispero. Ya Dión es sospechoso; al cabo de tres meses Dionisio sospecha que conspira contra la tiranía: lo destierra. A Platón, con las apariencias de grandes demostraciones de amistad, se le retiene en la prisión dorada que es la ciudadela de la Acrópolis, en la pequeña isla de Ortigia, en Siracusa. Dionisio se muestra celoso de la amistad de Platón por Dión. La situación se hace insostenible. Felizmente, Dionisio está ahora muy ocupado por una guerra, probablemente con los Lucanios. Deja que Platón se marche bruscamente, haciéndole prometer que volverá y prometiéndole él que llamará a Dión.

Crisis de crecimiento del platonismo. Estamos en el año 366. Platón tiene sesenta y tres años. Las fatigas y las emociones de su estancia en Siracusa, corta pero fértil en incidentes, no parecen haber interrumpido la composición de los *Diálogos.*

Sino que, por el contrario, la estancia transitoria de Platón fuera de la Academia, y el haber frecuentado los medios cultos de Sicilia, parecen haber determinado —o al menos cristalizado— en él una revisión general de las bases de su sistema. Es que, durante su ausencia, durante este año 367, Platón ha dejado la dirección de su escuela a Eudoxio de Cnido, el célebre matemático y astrónomo. Nacido en el año 408, había pasado ya muchos meses en la escuela de Platón en el año 385, alojándose, según dicen, en el Pireo, por falta de dinero para alojarse en Atenas. Más tarde, después de una estancia en Egipto, había fundado una escuela en Cícico, a orillas del mar Negro. En el año 367, es un maestro rico y honrado que pasa por Atenas con toda una corte de alumnos y de investigadores. Eudoxio fue astrónomo y uno de los primeros que fabricaron astro-

labios. Fue también matemático y el primero que se atrevió a generalizar la teoría de las proporciones que los pitagóricos solamente aplicaban a la aritmética: Euxodio la aplica a la geometría y acepta considerar las relaciones entre cualesquiera magnitudes, incluso inconmensurables. El libro v de los *Elementos* de Euclides, que extiende el estudio de las proporciones a la geometría, pasa a ser, si no obra de Eudoxio, por lo menos el resultado de sus descubrimientos. Pero a la vez que matemático y astrónomo, Eudoxio es también un filósofo: tiene una teoría del bien supremo, que identifica con el placer, lo que constituye la teoría cirenaica; se adhiere al dogma platónico de las ideas, pero concibe la relación de lo sensible con lo inteligible bajo la forma de una mezcla y no de una simple participación.

No es, evidentemente, la primera vez que Platón oye criticar su teoría. Ya Antístenes el Cínico negaba pura y simplemente la posibilidad misma de la existencia de las ideas separadas. Polixeno, discípulo del sofista Brisón de Mégara, había creado el argumento del tercer hombre: si la semejanza entre dos hombres obliga a admitir al hombre en sí, la semejanza entre el hombre en sí y los hombres obliga a admitir un superhombre en sí: el tercer hombre.

Pero Platón llega a Siracusa; frecuenta a los políticos, escucha a los médicos, relee a los filósofos de la Magna Grecia y profundiza en ellos.

Los políticos le quitarán sus ilusiones y le proporcionarán el sentido de lo relativo. Los filósofos reyes no son para un futuro inmediato; y antes de crear una constitución, sería necesario, tal vez, averiguar el estado real de los hombres.

Los médicos, desde su punto de vista, lo inclinarán igualmente a observar desde más cerca la complejidad de la realidad humana. El hombre no es forma pura, la salud y la belleza no son formas puras: el hombre es un compuesto, una mezcla, y la salud y la belleza resultan del orden interior de las partes en el todo. La inmanencia de una ley numérica, ¿no debería sustituirse por la trascendencia de una norma cualitativa? La preocupación de la observación, que caracteriza a las escuelas jónicas e italianas, ¿no debería compensar en la ciencia platónica la elevación hacia la contemplación del tipo esencial?

Evidentemente, no era necesario ir a la Magna Grecia para oir hablar de la escuela de Elea, ni para leer el poema de Parménides o los argumentos dialécticos de Zenón. No obstante, Platón debió tener ocasión de penetrar mejor su modo de plantear el problema del ser: el problema del uno y de lo múltiple; con toda seguridad, la idea o forma platónica es, a su modo, una réplica del uno de Parménides, un poco como el átomo de Demócrito que, por otra parte, tiene el mismo nombre de idea. Pero sus interlocutores de Siracusa, de los que algunos sin duda habían pasado por Elea, y que leían todos a Empédocles, no podían dejar de hacerle esta pregunta: «Si lo uno es, ¿cómo lo múltiple es también? Ser de Parménides, *sphairos* de Empédocles, forma de Platón, el uno no permite que, lo que no es él, sea. Y, sin embargo, la política, la medicina y las matemáticas viven de la multiplicidad...»

ANÁLISIS DE LOS DIÁLOGOS DE VEJEZ

PARMÉNIDES.

Podemos empezar cómodamente el estudio de los diálogos de la vejez de Platón por el *Parménides*, que representa, sin duda, el modo nuevo como se le plantean a Platón los problemas filosóficos por los tiempos de su segunda estancia en Siracusa. Aristóteles, que por estas fechas llega a la Academia, no dejará de quedarse sorprendido por el modo, voluntariamente arcaico, como Platón plantea el problema del ser: «Una multitud de causas explican el yerro de los platónicos en la elección de sus principios. La principal es que se enredaron en aporías arcaicas. Creyeron que todos los seres no formarían más que uno solo, a saber el mismo ser, si no llegaban a refutar y resolver el argumento de Parménides:

»Pues nadie hará que lo que es no sea»
Metafísica O, 2, 1088*b*35

En la *primera parte*, la más corta (126*a*-135*c*), Sócrates pone objeciones a Zenón, antes de estar expuesto él a las objeciones de Parménides.

Zenón acaba de justificar la doctrina de Parménides de la no existencia de lo múltiple por medio del método del que es inventor, el método polémico de reducción al absurdo, mediante el examen de las consecuencias insostenibles de la tesis adversa.

Así, desde el principio, el tema del diálogo parece claro: puesto que los dos personajes con los que Sócrates discute son Parménides y Zenón, Platón aborda la cuestión de lo uno y lo múltiple. Pero, como el método de Zenón es objeto de las críticas de Sócrates, también se aborda un problema de método. ¿El ser es uno o múltiple? ¿Cómo resolver este problema? Éste es el doble asunto del *Parménides*.

Observemos, no obstante, ante todo, que este problema toma en Platón un aspecto con el que ya estamos familiarizados hace tiempo: el de la semejanza: «Si los seres son múltiples, son a la vez semejantes y desemejantes. Ahora bien, esta consecuencia es inadmisible: los semejantes no pueden ser desemejantes y viceversa» (cf. 127*e*).

Escena I (Sócrates y Zenón). La dificultad propuesta por Zenón es, según opinión de Sócrates, infantil y trivial: las cosas sensibles o lo múltiple (τὰ πολλά) participan de la semejanza y de la desemejanza; semejantes en cuanto participan de una misma forma, desemejantes en cuanto participan de formas distintas. Ninguna dificultad hay aquí. Lo que constituiría dificultad sería mostrar, y es necesario hacerlo, que lo semejante en sí se hace desemejante y recíprocamente; en resumen, manifestar la pluralidad en el seno mismo del mundo de las formas.

Escena II (Sócrates y Parménides). Parménides obliga a Sócrates a explicar su hipótesis de la «separación»: por un lado los tipos (εἴδη), por el otro los participantes (μετέχοντα). Aquí, la semejanza en sí; allí, la semejanza que nos afecta. Y contra esta «separación» acumula las objeciones:

1.ª objeción: ¿hay que admitir que, de todo «conjunto», hay forma separada, incluso de los conjuntos desprovistos de valor: barro, pelo, mugre? Sócrates no se atreve a afirmarlo. A ello Par-

ménides replica que es un ilogismo fundado en un juvenil respeto humano.

2.ª objeción: ¿sobre qué se fundamenta la eponimia (o transferencia del nombre) de la forma a sus partícipes, como de un héroe a sus descendientes, que son entonces *homónimos* entre sí? No hay ninguna explicación:

Ni la explicación por la *participación*, que no es más que una metáfora. Pues si cada cosa toma una parte de la forma, ésta está dividida; y si la forma no está dividida en cada cosa sino que sigue siendo una, está separada de sí misma. Si la forma es una para todas las cosas a la vez, es que ninguna tiene la totalidad de la forma. Así la noción de unidad aplicada a las formas necesita una crítica, en la que se esforzarán la teoría platónica de la división *(Teeteto, Sofista, Político)* y la de la composición *(Filebo).*

Ni la explicación por la unidad del carácter inteligible (μία τις ἰδέα): si el conjunto formado por los múltiples lleva a la mirada que está por encima de ellos a captar esta unidad inteligible, el conjunto formado por esta unidad con los múltiples obliga a la mirada a captar una unidad ulterior, y así continuamente hasta el infinito. Éste es el argumento «del tercer hombre». Así la noción de identidad aplicada a las formas y a las cosas necesitará también una crítica: el *Sofista* y el *Filebo* se dedicarán a ello.

Ni la explicación por el pensamiento: la forma no sería más que un pensamiento (νόημα), existente en el alma. Pero, quien dice pensamiento, dice pensamiento *de* algo que es (τινος ... ὄντος). Así pues, es necesario admitir fuera del pensamiento el uno que intentamos evitar. Y entonces todo está hecho de pensamiento; lo que tiene consecuencias igualmente absurdas: o bien que todo piensa, o bien que los pensamientos no piensan. Así, la noción de conocimiento aplicado a las formas y a las cosas deberá igualmente ser criticada: el *Teeteto* se dedicará a hacerlo.

Ni la explicación por la semejanza o imitación de un modelo (paradigmatismo): las formas serían modelos; las cosas serían copias; la participación sólo sería la semejanza entre ellas. Pero, para muchos, ser semejante es tener en común una misma forma; por tanto, suponer entre forma y cosa una semejanza es atribuirles

la semejanza común a una forma ulterior. El espectro del tercer hombre vuelve a aparecer en el horizonte. Es pues la noción misma de semejanza real y el conocimiento por concepto uno e idéntico, la que reclama, a su vez, ser cuidadosamente criticada. El *Sofista*, el *Filebo*, el *Político* y el *Timeo* deberán tratar de nuevo esta difícil noción.

3.ª objeción: las formas no son cognoscibles; pues el conocimiento, como ya lo han demostrado el *Cármides*, el *Lisis*, el *Crátilo* y el *Fedón*, y como acabamos de recordar (132*b*), es esencialmente *intencionalidad*, relatividad de un acto a su objeto. Ahora bien, los relativos están necesariamente en el mismo plano (un hombre es esclavo de otro hombre, y no del señor en sí). Así pues, la ciencia en sí conoce los seres en sí, las formas y no las cosas. Y nuestra ciencia conoce las cosas y no las formas. Y peor aún: puesto que es Dios quien posee la ciencia en sí, Dios nos ignora, y nosotros lo ignoramos.

Conclusión: ¿renunciar a las formas? No habría ya adónde volver la mirada, y se habría acabado la dialéctica. A menos que en lugar de desesperar, no se aplique a las formas la dialéctica que Zenón cree apropiada para aplicar a las cosas. Éste es, pues, el programa que Parménides propone: sentar la hipótesis de la existencia del objeto en cuestión (aquí la forma) y examinar sus consecuencias (cf. el precepto del *Menón* y del *Fedón)*. Pero, además (y es el ejemplo que Zenón añade al precepto socrático), sentar la hipótesis de su no existencia, y ver entonces las consecuencias para el objeto en sí mismo y en relación con sus opuestos. Podría examinarse así la existencia de lo múltiple (como Zenón), o la de la semejanza, o la de la desemejanza, o la del movimiento y el reposo, o la de la generación y la corrupción, o por último la del no ser y del ser. Pero, de hecho, Parménides va a aplicar el método dialéctico a su propia tesis sobre el uno.

Segunda parte. Platón va a matar varios pájaros de un tiro: gimnasia intelectual para su lector; respuesta a los megarenses que refutaban las ideas por sus consecuencias; verificación de su teo-

ría; por último, proposición de problemas nuevos e intento de soluciones. En resumen, así como el *Gorgias* es la plataforma giratoria de los diálogos de madurez, el *Parménides* lo es de los diálogos de vejez. El *Gorgias* orientaba a Platón hacia una filosofía de la palabra, preconizando la contemplación de la forma. El *Parménides* lo orienta hacia una filosofía del conocimiento, preconizando un análisis del ser. La dialéctica, hasta este momento, era el paso de los individuos a la contemplación de su forma; la dialéctica, de ahora en adelante, va a convertirse en el establecimiento de una jerarquía de los seres, desde los individuos hasta los géneros supremos, pasando por las especies en número rigurosamente definido.

Y no nos apresuremos a concluir que, al realizar esta inmensa vuelta, Platón se aleja definitivamente de las preocupaciones políticas. El análisis del ser, la clasificación de los seres, la división de los géneros, la ley de la contemplación de las partes en el todo, son las normas universales sobre las que sólo puede fundarse una política científica. Y el *Parménides* nos introduce a todo esto

1.ª hipótesis: supongamos el uno. Noción de unidad desnuda, sin atribución de existencia. Por tanto: uno, completamente negativo. Excluye partes, límites, presencia, devenir, permanencia, semejanza, desemejanza, temporalidad, existencia y cognoscibilidad. La noción puramente esencialista del uno se destruye a sí misma.

2.ª hipótesis: supongamos el uno existente. Es todo lo contrario: las atribuciones y participaciones más contradictorias afluyen; el uno es ser; uno y ser son sus partes. Él es su todo. Estas partes son divisibles hasta el infinito. El uno es, pues, el infinito numérico (contradicción). Pero, para que un ser sea distinto del uno, el otro forma número con ellos: todos los números se engendran. El uno está en sus partes sin estar contenido en ninguna de ellas, está pues en sí mismo y fuera de sí mismo, por tanto, en otro; inmóvil porque está en sí mismo, móvil ya que está siempre en otro; y esto no es más que el principio de la serie de las contradicciones. Es cierto que una adición a cada pareja antinómica hace desaparecer la contradicción: basta añadir la sucesión, para comprender que el uno es esto, y después aquello, sin contradicción.

La *3.ª hipótesis* es con mucho la más fecunda. Supongamos la existencia del uno, ¿qué resulta de ello para los «otros distintos del uno», es decir, para lo múltiple? Es imposible que estén totalmente privados del uno; deben tener parte en el uno. Y esto no tiene más que un sentido: tienen partes (por ello son distintos del uno), pero, para sus partes, cada cual es el todo (por ello son uno). Platón descubre así la noción de «parte» y la correlativa de «todo». Y ciertamente, desde *Gorgias* 503, concede la mayor importancia en la actividad productora a la unificación de los elementos o materiales; en el *Fedro* hace alusión a las doctrinas hipocráticas, según las que no puede concebirse ni el alma ni el cuerpo con independencia de la naturaleza del todo; en la *República*, ha concebido la sociedad como un todo cuyas partes se armonizan o no: pero nunca hasta el *Parménides* ha enfocado las nociones «todo» y «partes» directamente y por sí mismas. A partir de este diálogo, continuamente van a adquirir mayor importancia: el todo lógico y el todo ontológico, con sus partes correspondientes, son objeto de los análisis del *Sofista*, del *Político* y del *Filebo*, y aportan luces decisivas sobre la función del filósofo y la del político.

¿Qué es, pues, un todo? *Unidad salida de lo múltiple*. Y la ley ontológica de las partes: *las partes no son partes de una pluralidad, sino de un todo*. Desde este momento, el todo aparece como esencialmente constituido por *cierta forma única* (μία τις ἰδέα), *unidad acabada* (ἓν τέλειον), *salida del conjunto*. Este razonamiento vale igualmente de cada parte, con la diferencia de que las partes no tienen de sí mismas la unidad que deben a la ἰδέα de su todo. Ahora bien, lo que resulta de ello es que toda parte, ya sea parte del todo o parte de una parte, implica en sí misma *una naturaleza extraña a la forma*, cuyo único aspecto comprensible es el *infinito en multitud*.

De este modo obtenemos una dualidad (sobre la que insistirá el *Filebo)* de ἰδέα y ἄπειρον (= infinito). Pero esta dualidad se supera con la composición: en efecto, por el hecho de estar en la unidad que les impone el todo, las partes se limitan entre ellas, son limitadas por el todo y lo limitan a su vez. En una palabra, el resultado de la composición de las partes en el todo es que sobreviene al infinito, del que están hechas, un límite que a ellas les faltaba. *Así*,

los otros distintos del uno, como todo y como partes, por un lado son ilimitados, por otro participan del límite.

El problema de la semejanza de las formas, entre ellas y con las cosas, puede ahora ya resolverse: todos estos seres distintos del uno se perdían en el océano de la desemejanza, por ser diferentes de él, de los demás y de sí mismos. Pero desde el momento en que entre ellos entra el límite, son todos semejantes por la identidad de su estructura y permanecen diferentes por el elemento indefinido que los dispersa.

No podemos seguir las cinco hipótesis restantes, pero lo que más importa es entrever, partiendo de los problemas del *Parménides*, las soluciones introducidas progresivamente por los diálogos de la vejez. «La ciencia, dirá el *Teeteto*, no es manifestación por acción física de la cosa sobre el sentido, como pretendía Protágoras, ni de la forma sobre el νοῦς, como suponía la *República*; es juicio del sujeto, pero que usa un λόγος, como anunciaba el *Fedón*.» «El método διὰ λόγων, precisará el *Sofista*, es la división de un gran todo lógico en sus partes, lo que supone entre cada género circulación de no ser y mezcla de ser y de no ser en el seno de cada género.» «Por otra parte, continuará el *Sofista*, el ser tomado totalmente (παντελῶς ὄν) es un gran todo ontológico que comprende tanto el sujeto de la generación y de la corrupción (que tiene la capacidad de actuar y de sufrir) como lo que es inmutable y eterno (las formas).» Desde un punto de vista que nos lleva al centro de interés de la filosofía de Platón, el *Político* muestra que el arte del rey es el arte de la mezcla de las castas diferentes; pero no llega a ello hasta haber definido y practicado el arte de la división, que no es otro que el inverso método de la composición del ser. Pero solamente el *Filebo*, distinguiendo netamente el plano lógico del plano físico, mostrará que el método lógico consiste en pasar del uno genérico al infinito individual por medio de un número definido de partes específicas; mientras que, por otra parte, el método práctico consiste en componer un mixto de límite e ilimitado.

TEETETO.

El instrumento de esta filosofía del ser ya no podrá ser la ciencia y la intuición preconizadas en el final del libro IV de la *República:* la teoría de la ciencia deberá a la vez ser fortalecida y superada. En el *Fedón* y en el *Fedro,* Platón va a tratar de nuevo la noción clave: la del *logos.* Entre el sujeto y el objeto es indispensable la mediación del *logos.*

1.er intento de definición de la ciencia por Teeteto. Podría intentarse definir la ciencia con Protágoras y Heraclito, como identificada con la sensación. Pero, ya tomemos esta identificación caricaturizándola contra las intenciones de Protágoras, ya restituyamos honestamente el pensamiento del ilustre sofista, nos queda aún que el encuentro de un movimiento físico y un movimiento psíquico da siempre un calco absolutamente fiel de un flujo nunca idéntico a sí mismo, nunca idéntico para nadie: todo el mundo tiene razón siempre, y el sabio no más que los demás.

Esta interminable refutación, que ocupa treinta y seis páginas, da ocasión a Platón de alabar en el filósofo, por oposición a todos los oradores profesionales, abogados y políticos, la libertad en el ocio. El *logos* filosófico es liberal. Es verdad que el filósofo tiene muchos defectos: considerad que ignora las combinaciones políticas, ignora incluso que las ignora, porque su lugar verdadero no es el punto donde se halla su cuerpo, sino la totalidad del universo, juzgada y medida por su pensamiento. Ejemplo de este tipo es Tales, que cayó en un pozo por haber mirado demasiado hacia arriba; no conoce a sus vecinos pero sabe la φύσις del hombre. Da risa; no sabe ni injuriar ni responder a las injurias. Pero sus cualidades compensan: va a lo esencial; distingue lo que debe ser distinguido; juzga por referencia a la naturaleza. En resumen, su arte es λόγον διδόναι, dar cuenta, dar razón, expresar por un concepto. Sócrates habla tan bien que Teodoro desea que llegue a persuadir a todo el mundo: sería la paz perpetua; ya no habría mal. «Imposible, le responde Sócrates, siempre habrá un contrario del bien; y como no podrá sentarse entre los dioses, es fatal que el mal esté entre los humanos.» De donde sale la consigna: huir de aquí abajo hacia

allá arriba, no con esta huida que es debilidad y falta de virilidad, sino con la que es asimilación a Dios en la claridad del espíritu. Éste es el único medio de ser bueno realmente, pues sólo Dios es justo tanto como es posible, y de ningún modo injusto. El secreto de hacerse lo más justo posible, es hacerse lo más posible semejante a Dios. Aquí está el único secreto para conquistar el soberano poder, por oposición al poder aparente de los políticos y los que hacen todos los oficios. Si uno no elige esta justicia por asimilación a Dios, incurrirá en el castigo que es imposible evitar: hacerse parecido al modelo vacío de Dios y lleno de necedad. *Su castigo es su vida misma en cuanto conformada a tal modelo* y continuará después de su muerte con la compañía de los malvados que se le parecen.

En medio de esta profesión de esperanza religiosa, se ha observado la función del sabio, según Sócrates: no es, como era para Protágoras, hacer parecer bueno lo que parecía malo, sino dar razón, por la producción de un concepto. Volveremos a ello más adelante. Por el momento, Sócrates insiste en la oposición entre pensamiento y sensación. Los sentidos son solamente el medio a través del que conocemos. Lo que conoce en nosotros o aquello por lo que conocemos es una ἰδέα, una ψυχή, que es nuestro centro interior. Él es quien se sirve de los sentidos como instrumentos, y la diferencia entre ellos consiste en que los sentidos están estrictamente especializados, mientras que el centro psíquico conoce los «comunes», como el ser: juzga que sonido y color *son*, que cada uno de ellos es *diferente* del *otro*, pero *idéntico* a sí mismo, que juntos son *dos* pero que cada uno es *uno*. Ahora bien, de estos κοινά (= comunes) no hay sensación. El tacto siente la sequedad de lo seco y la suavidad de lo suave; pero que lo seco es, que lo suave no es lo seco, que esta oposición existe, no es el objeto del sentir, sino del juzgar (κρίνειν). Juzgar es un acto que versa sobre la οὐσία (existencia), y en este acto solamente puede haber verdad. La ciencia no podría identificarse con ninguna clase de «pasividad» (πάθημα): es una actividad de unión por el concepto (συλλογισμός). Es decir, que la ciencia es la empresa laboriosa por la que el alma, ella sola y por sí misma, se aplica en torno a los seres (ὄντα), 187*a*.

2.° intento de definición de la ciencia por Teeteto. Utilizando las adquisiciones precedentes, propone: *La ciencia es el juicio verdadero, la expresión verdadera de lo que parece.* Pero ateniendose a esta fórmula, es imposible darle un sentido, pues no se ve ningún medio para que un juicio sea falso. Sabemos o ignoramos, pero nunca nos equivocamos. A menos que se oponga el juicio del alma a la pasión del sentido: el juicio sería falso porque el objeto juzgado y el objeto sentido, verdaderos ambos, no coincidirían (yo sé quién es Sócrates, veo venir a uno y digo: Sócrates viene; me equivoco, porque Sócrates *conocido* no coincide con X *visto*). Se propone entonces una ilustración de esta teoría: el corazón del hombre, como dice Homero, es de cera; sobre esta cera se marcan las impresiones de las cosas sentidas: es la memoria; y es la ciencia cuando las impresiones corresponden a las cosas recientemente sentidas. A mitad de camino entre el mito poético y la hipótesis científica, esta ilustración no prueba nada, ya que es posible equivocarse en la comparación de las impresiones entre sí. Por lo menos aparece una verdad elemental: tenemos ideas verdaderas, ideas que sabemos: aquí no hay ningún error. El error se introduce en el uso que de ellas hacemos. Supongamos, pues, que nuestra alma sea una pajarera en la que se cruzan los vuelos de palomas cautivas: las tenemos, esto es la ciencia; pero no las tenemos cogidas, lo que sería juzgar. Y cuando juzgamos algo percibido por una ciencia que creemos tener en las manos, mientras que, en realidad, vuela, y en cambio otra está en nuestras manos: entonces hay error. Pero esta explicación no es sino un contrasentido, pues dice que nos equivocamos por lo que sabemos.

3.er intento de definición de la ciencia. Juicio verdadero, con «logos». En efecto, hay que buscar, tanto en el psiquismo del sabio como en el ser del objeto, aquello cuya falta impide constituir el saber y cuya presencia basta para ello. Pongamos que esta estructura (sea psíquica, sea ontológica) sea el *logos*. Pero, ¿qué es el *logos?* Como en matemáticas, el *logos* es relación. Por tanto, no interviene más que allí donde hay varios elementos. Un elemento (στοιχεῖον) por sí solo no tiene relación. Un compuesto la implica. En resumen: los elementos son ἄλογα, sin relación; los compuestos

deben su estructura a una relación. En otros términos, los elementos son pura multiplicidad sin unión; los compuestos resultarían de la introducción de una unión que sería esta relación (λόγος). «Inadmisible, protesta Sócrates: ¿cómo los compuestos pueden ser cognoscibles si sus elementos no lo son? Tal vez de su reunión resulte una forma única (μία τις ἰδέα), pero esta forma a su vez es, o bien la suma de los elementos, y no es más inteligible que ellos; o bien es simple, y siendo un elemento es incognoscible lo mismo que ellos. Por otra parte, insiste Sócrates, ¿qué es exactamente este famoso *logos?* 1.º ¿La expresión verbal (λόγος, de λέγειν)? Pero ésta no confiere ninguna firmeza al juicio. 2.º ¿La relación o la enumeración de los elementos (λόγος, de λογισμός)? Pero esto solamente nos hace saber si a través de la enumeración *se llega hasta el final*, es decir, *hasta el todo*, es decir, *hasta la esencia*. 3.º ¿La diferencia? (esto sería ya el *logos* aristotélico = definición). Apliquemos esto a la ciencia: la ciencia sería el juicio que añade la diferencia. Pero, una de tres: *o bien* el juicio no versaba sobre la diferencia, y entonces era una ignorancia; y entonces la unión de la diferencia es sólo una adición a la ignorancia; *o bien* el juicio versaba ya sobre la diferencia y entonces el añadirle la diferencia nada añade; *o bien* el *logos* que versa sobre la diferencia añade no un nuevo juicio, sino la ciencia de la diferencia, y entonces nuestra definición de la ciencia se convierte en la siguiente: «La ciencia es el juicio "verdadero con *ciencia* de la diferencia"..., lo que consiste en suponer lo que buscamos.»

En este diálogo, ya muy escolar, parece que podamos entrever la génesis de la lógica de Aristóteles. Saber no es sufrir un πάθημα (pasión) del objeto. Saber, es unir. No sólo unir la impresión pasada con la imagen presente. Unir mentalmente lo que está unido en un todo real y que une a los seres en todos lógicos: unir el individuo a la especie y al género, y los tres a su causa. Pero Platón no ha llegado aún aquí. Necesita primero elaborar la noción del todo real y del todo lógico *(Filebo)* y para ello mostrar antes cómo entre los elementos lógicos o reales se introduce la realidad negativa de la diferencia *(Sofista)*.

El Sofista.

Desde la primera lectura, el *Sofista* aparece admirablemente construido.

A una reunión a la que Sócrates les ha invitado, Teeteto y Teodoro llevan un extranjero de Elea: no hay que buscar a los dialécticos seguros, contemplativos del ser, entre los buenos conversadores atenienses. Precisamente Sócrates le pregunta cómo reconocer a los verdaderos filósofos, y cómo distinguirlos del *político* y del *sofista*. De ahí el

1.er problema: hallar la esencia del sofista. Pero, inmediatamente, un problema previo:

2.º problema: ¿cuál es el método de conocimiento de las esencias difíciles de conocer? Antes de estudiar temas «grandes» y con mayor razón «muy grandes», ejercitarse sobre temas pequeños, es decir, fáciles de abordar, utilizados como «paradigmas» de los más difíciles.

Aplicación: se ejercitan en definir al pescador de caña. Y de este paradigma resulta que definir es proceder διὰ λόγων, es decir, dividir el género en λόγοι y situar lo que se busca en el lugar que le corresponde dentro del encasillado o sistema de corchetes obtenido.

Retorno al 1.er problema: El sofista tiene su τέχνη (arte; cf. *Gorgias*, que no le concedía más que una rutina...); es preciso, pues, dividir el género τέχνη y situar en su lugar la τέχνη del sofista. Pero puede ser situada en muchos lugares; salvo si se considera la noble sofística que Sócrates es el único en practicar. Sofística es, pues, un *logos* ambiguo, y ahora es la ocasión de un

Retorno al 2.º problema: el método διὰ λόγων debe guardarse con mucho cuidado de la trampa de las falsas semejanzas. Reunir las semejanzas en el λόγος, y estudiar los λόγοι difíciles a base de las realidades más fáciles pero parecidas, no puede hacerse sin peligro.

Retorno al 1.er problema: la esencia del sofista es, en efecto, imitar falsamente, producir ilusión, especialmente por el juego de las contradicciones (ἀντιλογία) y por el arte de la imitación. Pero, ¡cuidado! Hay imitación buena y mala: 1.° el arte de la imagen, caracterizado por la exactitud en la cantidad (συμμετρία) y en la cualidad; 2.° el arte de la apariencia ilusoria (φανταστική), que prescinde de la συμμετρία verdadera y solamente se preocupa de las proporciones que «darán parecido».

3.er problema: la mimética ilusoria plantea el problema de la posibilidad de la ilusión y del error. El artista ilusionista produce la realidad existente de lo falso, es decir, que hace existir lo no existente. ¿Cómo puede existir lo falso?

4.° problema: el problema de la ilusión se reduce manifiestamente al problema de la existencia del no ser. Parménides la negaba, pero se contradecía al negarla, pues pensaba el no ser que negaba y no se hubiese peleado contra el error contrario si no lo hubiese considerado real. Opiniones denunciadas por Parménides, ilusiones producidas por los sofistas; en una palabra, el error —ya que tanto el discurso falso como la cosa ilusoria nos obligan a afirmar que el no ser es— es lo que hace ser al no ser e inversamente.

5.° problema: problema del ser. Si se quiere mostrar cómo el no ser es, será necesario mostrar cómo el ser no es. Pero, ¿qué es el ser? Los pluralismos míticos, el monismo eleata y la síntesis armónica de Heraclito o alternante de Empédocles plantean más dificultades de las que resuelven. En primer lugar, si X e Y son «ser», constituyen tres seres (sobreañadiéndose el ser); y si no se sobreañade, sino que se identifica con X e Y, es que no forman más que uno. Supongámoslo «uno». Este uno, ¿en qué es?, ¿en materia tangible o en forma inteligible? Pero la materia no basta para explicar la adquisición de cualidades incorpóreas; el ser es todo lo que tiene capacidad de obrar o de sufrir (δύναμις). En cuanto a las formas, que escaparían al devenir y a la sensación para formar aparte el mundo de lo inteligible eterno, no tienen ninguna capacidad de sufrir; por tanto, ni vida, ni pensamiento. Todas estas teorías son

erróneas: materialistas y formistas, ninguna de las dos tiene razón, el ser tomado totalmente comprende tanto el movimiento como lo inmóvil. *El ser y el todo son móviles e inmóviles a la vez.* (Esto es una revolución considerable en el sistema de Platón: el devenir ya no se opone al ser, sino que se integra en él.) Pero entonces vuelve la dificultad: si movimiento e inmovilidad (llamémosla reposo) son ser, o bien constituyen tres seres, o bien son solamente uno. Se nos ofrecen entonces tres hipótesis para explicar la atribución: o bien nada tiene comunidad con nada (pero entonces no es posible ninguna afirmación); o bien todo comunica con todo (pero entonces los contrarios pueden afirmarse el uno del otro: el movimiento es el reposo); o bien (y como esta tercera hipótesis se queda sola, es la verdadera) la comunicación (κοινωνία) solamente es posible entre ciertos géneros.

Retorno al 2.° problema (método): se necesita una ciencia especializada para abrirse camino διὰ λόγων, a través de los λόγοι, distinguiendo los que son consonantes, los que aseguran la continuidad y los que crean la división. Es la ciencia de los hombres libres: la filosofía. Definimos así el filósofo antes de haber definido el sofista; y el filósofo se define por su arte: «saber dividir», condición para captar la unidad de la multiplicidad, ver «una sola ἰδέα a través de varias», y «varias diferentes las unas de las otras envueltas por el exterior por una sola», y «varias a través de varios todos reunidos en uno solo», y «varias aparte totalmente separadas». Éste es el filósofo, difícil de encontrar, tanto como el sofista, por la razón contraria: éste se oculta en demasiada sombra, aquél en demasiada luz.

Nos falta ahora ir reuniendo las soluciones:

Solución del 5.° problema (el del ser) *y del 4.°* (el del no ser) inseparablemente: los géneros mayores son ser y no ser, objetos de la cuestión eleática; y movimiento y reposo, objetos de la discusión materialista formista. Ahora bien, reposo y movimiento son imposibles de mezclarse mutuamente, pero el ser se mezcla con los dos; ambos son; y, sin embargo, son tres: cada uno es igual a sí mismo y distinto de los demás. Igual y distinto, dos géneros nuevos.

Pero movimiento y reposo no comunican en común en lo igual y lo distinto, sin lo que serían iguales al otro y distintos de sí. Tampoco el ser puede identificarse con lo igual, si no todos los seres serían lo mismo.

Conclusión: algunos seres solamente son y son afirmados en relación con otros; *lo otro* es uno de estos términos esencialmente relativos. El estatuto lógico de lo otro es, pues, estar difundido a través de todos los géneros y asegurar así la alteridad. El estatuto de lo «mismo» es que cada género sea lo mismo y no lo mismo, pero no semejantemente.

Y esto nos conduce a reconocer el no ser: el movimiento es, a la vez, ser y distinto del ser, es decir, no ser. El ser del no ser es lo otro. Cada género necesita mucho ser e infinito no ser. Sin embargo, es preciso notar que este no ser existente no es el contrario del ser. Así, con el extranjero de Elea, hemos ido mucho más lejos que Parménides y hemos dejado atrás el estadio de las sorpresas divertidas ante lo grande que es pequeño, lo mismo que es distinto, lo semejante que es desemejante.

Solución del 3.er problema: si los géneros no se mezclasen, no sería posible ningún λόγος (aquí, discurso): el λόγος es entrelazamiento de géneros, mezcla de géneros; en particular, si el género del «no ser» no se mezcla con el *logos*, todo discurso es verdadero. Si el no ser se mezcla con el λόγος, resultan discursos falsos. *Pues el hecho de juzgar o de decir de los no seres, es el error del pensamiento y de los* λόγοι. Y por esta puerta abierta entran engaños, simulacros, apariencias ilusorias. Y que el sofista no proteste que λόγος y δόξα (discurso y juicio) sean géneros que no pueden mezclarse con el no ser, y que por consiguiente «fabricación de simulacros» y «fabricación de ilusiones» son géneros inexistentes. Así como las letras, no importa cuáles, se unen en sílabas, del mismo modo las palabras que se armonizan dicen algo. Ahora bien, hay dos clases de palabras: los nombres que designan los sujetos y los verbos que designan las acciones; su mezcla o entrelazamiento forma el «discurso». Pero todo discurso trata de algo (intencionalidad del λόγος como de la sensación en el *Teeteto* 152, y de todo conocimiento en el *Cármides* y en el *Lisis);* si dice *lo que es tal, tal*

como es, hay verdad; y falsedad si dice *cosas distintas de las que son*, es decir, *los no seres como seres*. Y esto es posible: hay mucho ser, pero igualmente mucho no ser.

Solución del 1.er problema: entrando el sofista en el género de la mimética, como la mimética es una especie de la producción, es necesario dividir el género «producción» en su conjunto. ¿Producción? Es toda δύναμις (= potencia) que, partiendo de lo que anteriormente no es, lo hace ser después; ahora bien, animales, plantas y metales están ahí; pero, *¿es en virtud de una naturaleza sin pensamiento* o *con razón y ciencia divina venida de un dios?* Teeteto afirma que es la producción divina la que produce la naturaleza; mientras que la producción humana produce lo artificial. Ahora bien, en los dos planos, hay que subdividir; pues la producción divina produce también imágenes (sueños nocturnos, sombras diurnas, reflejos...) como la humana. Pero ésta necesita otras subdivisiones: producción de imágenes copias, producción de imágenes simulacros; simulacros por instrumentos, simulacros por el cuerpo propio (= mimo); mimo que sabe o que no sabe lo que imita, y que no sabe o que sabe que no lo sabe; es el caso del sofista, que consigue parecer, incluso parecer justo, sin serlo. Esta mimética opinativa en largos discursos, es la definición que buscábamos: la del arte del sofista.

El Político.

Formando un todo muy unido con el *Sofista*, este diálogo lo continúa con el empleo sistemático de la división para definir y del paradigma para razonar. La dialéctica parece estar ya en el camino de la lógica, pues, además de la definición, Platón parece preocupado por la demostración (la palabra ἀπόδειξις vuelve a aparecer en *269c.277a)*.

Encontramos los mismos personajes. Y como Teodoro anuncia que las felicitaciones de Sócrates deberán triplicarse cuando Teeteto, ayudado por el extranjero de Elea, le habrá revelado — además del sofista — al político y al filósofo, Sócrates protesta que no hay igualdad matemática entre estos tres hombres, sino una diferencia

tal que ninguna proporción (ἀναλογία) matemática puede expresar... Por referirse las diferencias cualitativas a los diversos niveles de ser, no pueden medirse por las matemáticas: se necesita otra medida.

Deciden empezar por la definición del político.

Primera parte: pasos previos, insuficientes.

Apliquemos el método de *división:* el político es aquel que, siendo rey o no, posee la ciencia real. Ésta no entra en el género de la ciencia práctica (en el sentido de *manual),* sino de la ciencia teórica, pero de una teoría ordenada esencialmente a dirigir la acción. Pero una ciencia teórica directiva dirige siempre una producción (γένεσις); tenemos que precisar, por división, qué producción dirige la ciencia real del político. El político es un sabio director de una acción sobre las producciones de seres que viven en grupos: en una palabra, entra en el género del «pastoreo». Después de una pequeña lección de lógica, que muestra que la especie no es respecto del género una parte en el mismo sentido que las partes de un todo ordinario, se asigna la particularidad de la política en el género pastoreo: se ocupa de animales que andan, no cruzados, bípedos...

Desgraciadamente, el *logos* al que así se llega está inacabado, impreciso. Otros cuidan también del rebaño humano y pretenderán el título de político, si nos quedamos en esta definición.

Adoptemos el *método mitológico:* éste va a permitirnos, en un tema en el que el método διὰ λόγων fracasa provisionalmente, levantar delante de nosotros, en su estado puro y absoluto, el ideal del pastor de hombres. Partiendo de fragmentos de la leyenda de Atreo, Platón —consciente de entregarse a un juego de imaginación— los hilvana entre sí por medio de una hipótesis de mecánica astral: el mundo es una especie de lámpara o de peonza colgada de un pivote minúsculo por un cable. El dios ya le hace dar vueltas, ya le deja dar vueltas en sentido inverso en la medida en que lo permite el desarrollo del cable; de donde proceden los dos ciclos alternantes, a los que aluden el mito de Zeus invirtiendo la marcha de los astros y el de los humanos naciendo de la tierra. Ahora bien, la misma teoría, medio en serio medio en broma, de los ciclos alternantes muestra que el pastoreo se ejerce de dos modos muy dis-

tintos: unas veces los dioses gobiernan directamente todos los rebaños, comprendidos los humanos, y otras veces los seres se gobiernan a sí mismos. En tiempos del reinado de Crono no había necesidad de constitución ni de propiedad: pero sería una grave falta de lógica querer juzgar nuestro tiempo por aquél... En nuestros tiempos, alejados de la edad de oro, hay que distinguir muy bien entre el pastor divino que nutre y el pastor humano que cuida, ya sea imponiéndose por la fuerza (tirano) o haciéndose aceptar (rey).

Pero, para conseguir esta demostración, hay que emplear un método muy distinto...

Segunda parte: pasos reflexivos y críticos, esta vez decisivos.

Hay que recurrir al *método del paradigma.* Cuando se trata de presentar objetos importantes a sujetos capaces, no basta una representación material o manual; se necesita una representación por la palabra (λέξις) y el discurso (λόγος). Partiendo del método global de enseñanza de la lectura, que era el único empleado en la época, el extranjero de Elea lo emplea como un paradigma del paradigma: hay paradigma, cuando podemos juzgar de una realidad nueva por una realidad ya conocida, gracias a un elemento común a las dos, y que consideramos idéntico.

Aplicación del método paradigmático al objeto real: tomemos como paradigma del arte político el arte del tejedor. Ahora bien, la definición del tejido nos enseña el peligro que corremos de confundirlo con sus aledaños: fabricantes de vestidos no tejidos o productores de la materia prima del tejido... solamente escapamos a estas confusiones si definimos el arte de tejer como el «arte de entrelazar la urdimbre y la trama». Ésta es *la causa propia* del tejido; lo demás no son sino *causas auxiliares.*

Digresión aparente: Sócrates el Joven les hace oir las objeciones de algunos contra la inútil extensión del método. El extranjero le responde a la vez para justificar la composición del presente diálogo y para asegurar el principio fundamental de toda producción artística: exceso y defecto dependen del arte de la medida

(metrética); ahora bien, existen dos metréticas: una aprecia el exceso y el defecto por la relación de las cantidades, la otra aprecia *las necesidades esenciales del devenir*. Esta segunda forma de la metrética es el fundamento único de las artes que tienen como fin lo conveniente, lo oportuno, lo obligatorio, alejándose de los extremos, para hallar el medio (μέσον). Para encontrar la medida justa de nuestros discursos, el único medio es llevarlos al fin perseguido por el arte dialéctico: tratándose de objetos que no tienen semejanzas naturales sensibles, nuestro único recurso es dar razón de ellos por el *logos*.

Retorno al problema del político: el arte político es una de las especies del arte de los rebaños. Pero el arte de los rebaños implica una multitud de causas que no son más que auxiliares del político; son todos los obreros o artesanos. Sin contar los agentes subalternos de la política, que son los comerciantes, peones, heraldos, sacerdotes y adivinos, y por último «el coro que se agita en torno de los asuntos públicos»: los sofistas.

Pero ni siquiera aislado de todas sus imitaciones puede el político, por ahora, ser objeto de una definición indiscutible: hay tantas clases de ellas como de constituciones diferentes: monarquía, oligarquía, democracia, con las dos variantes de la monarquía: tiranía y realeza, y las de la oligarquía (de las que una es la aristocracia). Ahora bien, todas estas distinciones se fundamentan sobre el número pequeño o la multitud, sobre la riqueza o la pobreza; mientras que, según nosotros, el político se define por una ciencia. Toda la cuestión de la definición del político se reduce pues (por encima de toda discusión constitucional) a saber quién es capaz de poseer esta ciencia. Pero ésta no puede realizarse más que en un número muy pequeño..., y que no estarán necesariamente de acuerdo con la masa (del mismo modo que la ciencia médica no la poseen todos, ni está de acuerdo con lo que todos desearían). Si hablamos de *constituciones*, la mejor será la que propondrá jefes dotados de esta ciencia política, apóyense o no sobre las leyes y sean o no aceptados por el pueblo... Cualquier otra constitución es buena en la medida en que imita a aquélla, o más precisamente los rasgos buenos de aquélla.

A la protesta de Sócrates el Joven contra un gobierno sin leyes, el extranjero responde concediendo que la legislación es función regia, pero sosteniendo que si es bueno dar fuerza a las leyes, es mejor dársela *al hombre real dotado de prudencia*. La razón de ello es la diversidad de los hombres y de las circunstancias, que impide toda previsión absoluta: como el maestro de gimnasia que, antes de irse de viaje, ha dado prescripciones generales, pero que, volviendo antes de lo que creía, no duda en modificarlas para adaptarlas mejor, así es el verdadero político: no duda en reformar incluso las leyes de los antepasados, aunque deba imponer su reforma por la fuerza.

Para el gobernante, como para el capitán, hay un solo criterio: la utilidad común reglamentada por la justicia.

Pero un político de esta clase, verdadera encarnación de la justicia, es tan difícil de encontrar que, *como segundo recurso*, tendremos que contentarnos con la constitución que nos dará la mejor imitación posible. No se podrá permitir a nadie, quienquiera que sea, individuo o pueblo, infringirla nunca. Ahora bien, entre las constituciones degeneradas, el mejor modo de vivir está en la democracia, porque en la democracia el poder es débil. Pero entre las constituciones prósperas, la mejor es la monarquía, porque tiene la posibilidad de imitar al rey ideal, verdadero dios entre los hombres. Todos los demás que se llaman políticos no son más que mimos y charlatanes, en una palabra, «sofistas».

Queda por discernir la función propia del político. La ciencia del estratega, del juez y del orador son distintas de la ciencia del rey, ya que le están subordinadas. Éstas son ciencias prácticas, de ejecución; la ciencia del rey es directiva, hace que concurran las ciencias subalternas para la unidad de la ciudad.

Retorno al paradigma del tejido: la función del tejedor es entrecruzar los hilos; la del tejedor real consiste en entrecruzar las virtudes aparentemente opuestas, pero en realidad complementarias. Pero es condición de su éxito que distinga los elementos buenos de los malos: puede entonces unir el hilo divino de las opiniones verdaderas que conciernen a lo bello y lo justo, con el hilo humano, pero eterno, del alma; y después urdir a la vez tempera-

mentos audaces y moderados, para hacer de ello el tejido a la vez ligero y tupido de la ciudad, gracias a la concordia y la amistad.

FILEBO.

Sin estar en oposición con el político ideal de la *República*, el del *Político* modifica notablemente su aspecto: la contemplación del bien en sí no basta para todo; si nuestro político imita al Pastor divino, no es solamente porque su mirada va más allá de lo sensible, es porque posee la ciencia de lo que es *un bien para la ciudad*, y que él deduce rigurosamente de ella las reglas que en cada caso impone, o cuando menos las leyes que de una vez para todas establece. Reglas y leyes que tienen como fin, no idealizar lo real extirpando de él todo mal, sino componer lo mejor y lo menos bueno, de modo que se evite lo peor.

Platón, hombre activo, ha desarrollado en él el sentido de las contingencias y el sentido de lo humano (lo que significa que el mal es casi inevitable...); en una palabra, el sentido de lo concreto o, si se prefiere, de lo relativo.

Necesita pues una «ontología» y una «deontología» de lo concreto: teoría de la composición de los seres y moral de la producción valedera de los seres compuestos. Éste es el doble objeto del *Filebo*. Nada nos autoriza a decir que Platón se aparte de la contemplación de las ideas, objetivo concreto, superior y ejemplar; pero todo nos muestra que se vuelve hacia las cosas y las gentes, cuya contextura es necesario conocer si se quiere ejercer influencia en su génesis y mejorar su comportamiento.

Vuelve, pues, a los mismos términos con los que planteaba antes, en la época del *Gorgias*, el problema de la reforma de la ciudad. El *Gorgias* oponía las «rutinas del placer» a las «técnicas del bien», lo que conducía, en la *República*, a la constitución de una sabiduría puramente intelectual, puramente contemplativa, como regulador supremo de toda actividad política. El *Filebo* nos presenta a este personaje adorador del placer (y con toda seguridad detrás de él entrevemos diversos socráticos, partidarios del placer como bien supremo), y el abogado del intelecto puro, Sócrates.

Pero el asunto verdadero del diálogo no es el placer, ni el intelecto, sino el bien, o más precisamente y en concreto: «la vida buena». Es, pues, un asunto moral (y, por extensión, político). Pero la conclusión del diálogo será que la vida humana no es buena ni cuando está llena de placer ni cuando está reducida al intelecto, sino cuando es una mezcla conveniente de lo uno y de lo otro. Y de este modo, el asunto del diálogo se convierte en ontológico: pues la acción humana que obra no puede someterse a la ley que rige todos los concretos, tanto sensibles como inteligibles. Ahora bien, desde el *Parménides*, Platón sabe que todos los concretos distintos del uno son todos los que unifican una multiplicidad de partes; sabe que estas unidades relativas deben su estructura a la introducción, o mejor, a la emergencia del *límite*. Así pues, no es posible, para explicar la génesis de una obra, contentarse con la dualidad extrínseca del agente y del ejemplar; es preciso, además, recurrir a una dualidad intrínseca a la misma obra: la del limitante y lo ilimitado.

La primera parte del Filebo nos expone los dos aspectos de este descubrimiento: aspecto lógico y después ontológico.

Aspecto lógico: el inevitable problema del uno y lo múltiple se plantea de nuevo cuando se trata de hacer definir el placer por Protarco. Pero, rápidamente, Sócrates supera la formación infantil que la erística daba a este problema (¿cómo un mismo sujeto puede tener varios atributos o varias partes?). Supera también la forma que adoptaba el problema en la filosofía platónica de madurez (¿cómo muchos sujetos pueden recibir la misma atribución? o ¿cómo pueden unificarse muchos individuos en una misma especie?) y le da la forma bajo la que lo planteaba el *Parménides:* si una especie o un género constituyen unidades, hay que considerar estas unidades como *verdaderamente existentes;* y si realmente existen, cómo, a pesar de su unidad eterna, pueden realizarse en la multiplicidad sucesiva (¿se hacen varias, o son a la vez unas y muchas reeditándose muchas veces fuera de sí mismas?). A estos problemas ineluctablemente planteados por los *logoi*, Sócrates finge no tener otra respuesta que la revelación divina conservada en una tradición ancestral (tal vez la de los pitagóricos): todo aquello

de lo que puede decirse que *existe* está hecho de unidad y de multiplicidad, y contiene en sí, unidos por naturaleza, el límite y la ilimitación. La estructura de lo real, que de ahí resulta, hace que siempre encontremos en cada cosa una ἰδέα (= tipo, forma) única; pero para hallar la multiplicidad indefinida de los individuos a partir de esta única ἰδέα es preciso intercalar entre el *uno* del tipo y la multiplicidad de los individuos el *número* definido de las especies. Al querer pasar demasiado de prisa del uno genérico al infinito individual, se abolirían todas las artes: la ortografía, por ejemplo, cuyo único secreto consiste en darse cuenta de que, en la unidad de la palabra humana, todas las emisiones de la voz no están en el mismo plano, sino que unas tienen un sonido, otras no hacen más que un ruido, mientras que otras no tienen ni sonido ni ruido: vocales, consonantes y mudas; hay que dividirlas en otros tantos elementos (στοιχεῖα) fonéticos. Nadie sabe la ortografía (o como dice Platón en el sentido etimológico, la gramática) si no conoce el número preciso de especies en las que se distribuye el género «letra». Igual ocurre con la música: el sonido es uno; pero lo dividen el agudo, el medio y el grave; entre estos límites se distribuyen un número preciso de intervalos. No se llega a ser competente en música, es decir, no se deja de producir los sonidos por casualidad, hasta que para cada sonido individual puede decirse a qué clase de sonido pertenece; dicho de otro modo, en qué intervalo se sitúa en el conjunto de los sonidos.

Así los placeres se reparten en varias especies antes de coincidir en el único género «placer».

Pero, a decir verdad, este largo rodeo no va a manifestar inmediatamente su fecundidad: puede decidirse con menos trabajo quién, entre el placer y la sabiduría, merece el primer premio en el concurso del bien; o mejor, ambos aparecen como igualmente incapaces de llegar a ello, pues ni Protarco aceptaría vivir con un placer sin conocimiento, ni Sócrates con un conocimiento sin placer. Deben tener ambos por encima un concurrente que verifique los predicados esenciales del bien: el bien se define por la perfección total y la suficiencia de sí mismo. Pero, a falta de poder precisar cuál es este tercer pretendiente al primer premio, Sócrates se contenta con reivindicar el segundo premio para el intelecto, y al placer le concede

sólo el tercero. Y para justificar esta nueva clasificación debe introducir una nueva máquina de guerra.

Aspecto ontológico: el problema nuevo de la producción de la existencia obliga a Platón a efectuar el análisis del ser. Problema nuevo: sólo al abordar el quinto problema del *Sofista*, Platón ha osado introducir el devenir en el ser; y esta rehabilitación del devenir no es aún inteligible, por falta de una teoría del «acceso a la existencia.» En el punto en que nos encontramos en la busca del bien, Sócrates entrevé que el placer y el intelecto son causas del bien: es una buena ocasión de estudiar las leyes ontológicas del acceso al ser. Ahora bien, lo que ya sabemos sobre la estructura lógica de lo concreto va a ponernos en el camino: el tipo único que «define», es decir, *limita* el individuo a tal especie del género, se integra con la masa ilimitada que permite aumentar indefinidamente el número de individuos. Todo ser concreto está así estructurado por la mezcla del límite y lo ilimitado. Ahora bien, esta mezcla reclama una causa. Obtenemos así cuatro principios del ser en devenir, o si se prefiere tres principios del «mixto» al que va a parar el devenir:

1.º El género de lo ilimitado (o indefinido) comprende el dominio de la cualidad, siempre susceptible de pasar por toda la gama de las intensidades.

2.º El género del límite (o determinante) comprende todo lo que es igual o doble... o más generalmente relación fija que, dando fin a la oposición móvil de los contrarios, los hace conmensurables y los armoniza.

3.º El género de lo mixto (o compuesto) no es sino el retoño de los dos precedentes, *producción de la existencia* gracias a las medidas que introduce el límite *(26d)*, *forma animadora engendrada según la naturaleza por la unión de lo indefinido y del determinante* (32*a,b)*.

4.º Por último, el género de la causa es buscado en virtud de una necesidad inteligible absoluta: *es necesario que todo lo que viene a la existencia llegue a ella por la acción de una causa.* Aristóteles no tendrá que cambiar nada a esta formulación del principio de causalidad. Y de un modo bastante escolar, Sócrates, convertido

en profesor de metafísica, explica la noción de causa por la de fabricante y la —correlativa— de efecto, por la noción de fabricado. Después de esto afirma la prioridad de naturaleza de la causa sobre el efecto, y la distinción real de la causa y de los otros tres principios del ser en devenir, no siendo éstos nada más que esclavos al servicio de la causa, la única obrera de la génesis.

Es fácil ver el avance que se ha realizado en el problema de la vida buena: es un compuesto de placer y sabiduría; pero el placer entra en ella a título de indeterminado (pues es capaz de pasar por toda la gama de las intensidades); por el contrario, el intelecto es del género de la causa, que introduce el determinante y, por tanto, la medida en el infinito del placer. Pero aquí, ampliando singularmente el valor de los análisis precedentes, Platón descubre simultáneamente la analogía de la vida individual con la vida universal, y la función, analógicamente parecida, del intelecto real que rige el cuerpo del universo y el intelecto particular que rige nuestro cuerpo: especie de demostración de la existencia de Dios por la analogía.

La segunda parte del «Filebo» puede entonces analizar placeres y ciencias desde el punto de vista de la pureza ontológica.

La tercera parte no tendrá más que sacar las consecuencias prácticas: sabiduría y placer están delante de nosotros como materiales con los cuales los obreros deben fabricar una obra de arte. Ahora bien, el placer, piense lo que piense Filebo, no se identifica con el bien, mientras que el intelecto participa más de su naturaleza. Así pues, ¿cuánta ciencia y cuánto placer hay que dejar entrar en la mezcla que constituirá la vida buena? Todas las ciencias deben entrar: las más puras no bastarían; no podemos vivir únicamente con ciencias divinas, *si tenemos interés por penetrar en nuestro interior*. Por el contrario, se deben proscribir los placeres demasiado violentos que turban el espíritu e impiden pensar. Se obtiene así un orden incorpóreo, en el que medida y proporción aseguran al poder del bien los tres caracteres de una buena mezcla: belleza, verdad, medida.

TIMEO Y CRITIAS.

Así como el *Filebo* daba la palabra a Sócrates para poner a punto de manera decisiva la ley expuesta en *Gorgias* 503 (el agente no puede imitar al ejemplar ideal más que introduciendo en su obra la medida limitadora), así el *Timeo* continúa la *República*, que se supone que ha sido objeto de diálogo la víspera: Sócrates resume a grandes rasgos las adquisiciones de la *República*, y después expresa el deseo de ver animarse esta pintura ideal y que el Estado ideal entre en conflicto histórico con otros. Pero se declara incapaz de realizar esta obra de animación. Imitadores de toda clase, poetas o sofistas, tampoco son capaces. Por el contrario, Timeo, Critias, Hermócrates, que tienen una experiencia o una preparación política, aceptan esbozar esta especie de «cinética social».

Critias, tío de Platón y uno de los treinta tiranos, empieza, pues, a contar lo que los sacerdotes egipcios habían contado a su antepasado Solón, cómo el actual océano Atlántico estaba ocupado por una isla, la Atlántida, sobre cuyo suelo fue vencido por los atenienses un poderoso imperio, hasta el momento en que vencedores y vencidos fueron tragados por uno de estos cataclismos familiares a los griegos y en que Platón y Aristóteles veían el factor principal de las eternas repeticiones de la historia.

Pero, súbitamente, Critias cede la palabra a Timeo, a quien, como al mejor astrónomo y cosmólogo, le corresponde referir la génesis del mundo; solamente después de esto, Critias creerá posible volver a tomar la palabra para describir la historia ideal, suponiendo, por otra parte, que es la historia de los más antiguos atenienses. Así la reconstrucción por el *logos* del desarrollo de la ciudad continuará la reconstrucción de la génesis del hombre, y ésta se inscribirá en el cuadro de la génesis del mundo.

La génesis del mundo es el tema del *Timeo*. Es la aplicación sistemática de la ley ontológica de toda demiurgia, tal como la formulaba antes el *Gorgias* (503), y tal como la precisaba recientemente el *Filebo:* imitación de un modelo por introducción en el seno de un material cambiante, de unos límites fijos que son las medidas. Pero un nuevo progreso, realizado en el *Filebo* principalmente, es que se adquiere conciencia del principio de causalidad:

éste es el que va a permitir fundamentar, por fin, la intuición ya expresada por Anaxágoras, pero de la que éste no supo ni indicar el fundamento riguroso ni obtener aplicaciones universales.

Postulados fundamentales. La división fundamental es la que distribuye lo real en dos zonas: la de lo «existente siempre» y que no implica devenir, y la del ser que siempre deviene y no llega jamás al ser, del que sólo es una imagen. Esta fórmula parece volver más acá de los descubrimientos del *Sofista*, que integraba en la zona del ser también las realidades que ejercen o sufren modificación.

El principio fundamental es el principio de causalidad: lo que deviene está siempre, como tal, bajo la influencia de una causa.

Poco después se nos dará una advertencia de orden metodológico, igualmente fundamental: el ser eterno ininteligible es el único objeto del *logos;* aquello que, siempre en devenir, no es sino imagen del ser, sólo puede ser imagen de lo verdadero (verosímil), y sólo puede ser objeto de un mito verosímil (29*b.c.d).*

Deducción de la composición del universo. Según las enseñanzas del *Filebo,* debemos encontrar en este inmenso mixto formado por el *cosmos,* un compositor externo y dos componentes internos. Pero de acuerdo con las miras, desgraciadamente desfiguradas, de Anaxágoras, cuya fórmula rigurosamente acabada era incapaz de hallar el Sócrates del *Fedón,* el compositor del universo no puede ser sino espíritu, intelecto (νοῦς), y solamente explica el conjunto y el detalle si su acción procede de una elección de lo mejor. Por último, el análisis del amor *(Lisis, Banquete)* nos lo ha enseñado: no hay elección de lo mejor, sino porque hay amor del primer amado, el bien, en el que la *República* reconocía lo supremo inteligible y la fuente de todo lo real. El *Timeo* no pierde ninguna de estas adquisiciones: en el principio del universo coloca a un obrero (= demiurgo), en el que hay reflexión y providencia y que es el νοῦς gobernador del que hablaba el *Filebo.* Causa intelectual de una composición, ha debido someterse a la ley de toda fabricación controlada por el pensamiento: ha contemplado y querido imitar un modelo. Pero, si lo ha querido, es que lo ha escogido; si lo ha

escogido, es que ha apuntado a lo mejor, o más bien al bien. Y el descubrimiento del *Timeo* es el cumplimiento decisivo de los votos impotentes del *Fedón:* mostrar como la elección de lo mejor ha gobernado todo el detalle de la composición del universo. En efecto, para elegir lo mejor, no ha tenido que salir de sí mismo: sólo ha tenido que referir todas las cosas a sí mismo y hacerles imitar su bondad..., pues es bueno. No con una bondad sentimental, sino con una bondad ontológica, que es la excelencia absoluta del bien. El bien de la *República* sería así promovido al rango del agente por el pensamiento (lo que no sucedería sin una cierta personificación) y su motricidad no le vendría de ninguna influencia externa: sería el desarrollo de su excelencia misma, por tender el bien por sí mismo a comunicarse, a hacerse imitar, en la medida de lo posible. El agente supremo y el supremo modelo se identifican.

El principio de la deducción, que va a permitir reconstruir por medio del *logos* la génesis del mundo, no es otro que el principio mismo de la producción divina del universo: la ley de imitación.

Para imitar al bien, la obra del obrero debe ser tan bella como sea posible. Para ser bella debe imitar no una parte sino el todo, y no estar desprovista de inteligencia, que supone un alma. El mundo es, pues, este viviente dotado de inteligencia que imita el todo de los vivientes inteligibles: es él mismo una totalidad, por tanto, es único. Pero, por ser producido, ha nacido. Y por haber nacido, no puede ser sino corpóreo. Si es corpóreo, es visible, lo que supone en él la presencia del fuego; y tangible, lo que supone la tierra. Pero entre estos dos extremos de la visibilidad y de la solidez, una exigencia estética fundamentada en una verdadera matemática de la cualidad obliga a interponer dos términos medios, de modo que se forme una progresión: lo que el fuego es al aire, el aire es al agua, lo que el aire es al agua, el agua es a la tierra.

Así es el cuerpo del mundo. En cuanto a su alma, anterior a él, está hecha de una mezcla de lo divisible variable y de lo indivisible eterno, de «mismo» y de «otro», siguiendo una matemática sabia que permite la deducción del ecuador y de la eclíptica, de los movimientos celestes, de los planetas..., pues el alma del mundo no es sino el cielo. Y sus movimientos son conocimientos: dividida y unificada según relaciones inteligibles (ἀνὰ λόγον, 37*a*), no puede

moverse sin entrar en relaciones y sin proclamar las relaciones: la regularidad de la revolución celeste es el equivalente de un discurso imperturbable.

Ahora bien, el padre que la engendró se esforzó en asegurar su duración: a falta de poder adaptar la eternidad a lo que ha nacido, le dio el tiempo, imitación móvil de la eternidad, que los planetas están destinados a medir y a conservar.

Constituido así el mundo, cuerpo y alma, era preciso poblarlo a imitación del modelo: de ahí las cuatro especies de seres vivos; la primera es la especie celeste de los dioses, es decir, los astros, la segunda es la especie alada, la tercera la que nada, y la cuarta la que anda. En cuanto a los dioses de la mitología, hay que atenerse a lo que cuentan los que han hablado antes que nosotros y que se llamaban sus descendientes. El padre obrero hizo entonces las almas, dejando a los dioses más jóvenes la tarea de formar los cuerpos.

Una vez llegado a este punto de su exposición, Platón cree necesario precisar lo que se ha dicho, a fin de explicar con detalle la constitución del cuerpo. Conforme a la doctrina del *Fedón*, la verdadera causa es intelectual: es la elección de lo mejor. El detalle del cuerpo se explica, pues, por las finalidades, sometidas ellas también a la finalidad general, que es la necesidad de imitar al todo. No obstante, así no se explica todo: el *Fedón* admitía que la obtención de los fines suponía el ministerio de causalidades, ciegas o mecánicas, necesarias: el mundo se ha formado desde el origen, proclama Timeo, por la acción de la *necesidad*, cediendo a la persuasión de la sabiduría. Pero si se tiene intención de remontarse hasta el principio original de la causalidad necesaria, es preciso empezar de nuevo el análisis del nacimiento del mundo. La existencia del *modelo* y de la *imitación* no explica nada, a menos que se admita entre ambos una tercera clase de causa: el *soporte* o *nodriza* de la génesis. Y, como todo se transforma en todo, es evidente que el soporte de esta universal transformación no es nunca esto o aquello, ni fuego ni aire, ni agua ni tierra, sino que es siempre únicamente lo que tiene la cualidad del fuego o del agua..., dicho de otro modo, *aquello en que* aparecen para desaparecer cada una de estas cualidades. Este *aquello en que*

es como el oro en el taller del orfebre: la única realidad permanente. El *soporte* puede llamarse también *receptáculo*. Éstas son, pues, las tres clases de causas necesarias: la *imitación*, es decir, lo que nace; el *soporte* o *receptáculo*, es decir, aquello en lo que nace; el *modelo*, es decir, aquello a cuya semejanza se desarrolla lo que nace. Tomando de nuevo las antiguas analogías míticas, puede decirse que el receptáculo es la madre (nosotros diríamos «matriz»); el modelo, el padre; la naturaleza intermediaria (aquí, la copia), el hijo.

Ahora bien, la propiedad fundamental de este soporte o receptáculo consiste en ser como el excipiente de los perfumistas, completamente desprovisto de característica propia: es pues una especie invisible y sin forma, que lo recibe todo y participa de lo inteligible sin ser ella nada inteligible.

Advertimos hasta qué punto el indefinido o ilimitado del *Filebo* está cerca de la materia prima de Aristóteles. Pero vemos lo que le falta a Platón para admitir el hilemorfismo: el modelo se refleja directamente en el receptáculo que engendra así la copia. El *aquello en que* no está formado en sí mismo: el modelo es forma o tipo inteligible, las cualidades que los reflejan no son objeto más que de sensación y de opinión. El Platón del *Timeo* admite siempre las ideas.

Por lo menos, de los análisis del *Sofista* y del *Filebo* ha conservado la convicción de que el mundo de los cuerpos, el mundo del devenir, forma parte del ser a título de copia y está penetrado de inteligibilidad: todo el resto del *Timeo* nos lo prueba sobradamente. Es un verdadero tratado de física (y de una física matemática), de química, de psicología, animal y vegetal, de nosología y de medicina, tanto somática como psíquica (cuyo principal precepto es imitar, por nuestra alma superior, al Dios que por ella nos da afinidad con el cielo y participación en la inmortalidad).

Como Timeo, en el diálogo que lleva su nombre, tiene en cuenta toda la ciencia de su tiempo en los dominios matemático, físico, químico, fisiológico y psicológico, así también lo hace Critias en el diálogo que le sigue: pero en su caso se trata de una ciencia mitológica, la de sus antepasados, que son al mismo tiempo los de Atenas, y la de los fundadores divinos de la Atlántida.

Critias reclama la indulgencia de sus oyentes, pues, según dice, es fácil hablar de los dioses a los hombres, como ha hecho Timeo, pero es difícil hablarles de sí mismos. El discurso humano, en efecto, es siempre imagen imitadora; ahora bien, si es fácil improvisar una imagen que nadie podrá verificar, es mucho más peligroso pretender imitar por sus discursos una realidad que todos tienen ante los ojos.

Es el cuadro de la Atenas de otros tiempos; bajo el gobierno de Atenas y de Hefesto, pastores divinos, se encontraba realizada la ciudad ideal de la *República*. Después viene la descripción topográfica y sociológica de la Atlántida, y el relato de su degeneración moral...

Desgraciadamente sin terminar, el conjunto formado por el *Timeo* y el *Critias*, seguramente destinado a quedar completado por una exposición de Hermócrates, nos deja la mezcla más prestigiosa de ciencia experimental y de cuento verosímil que Platón haya nunca realizado. La parte del mito es lo bastante bella para que las anticipaciones más aventuradas parezcan no haber envejecido: la matematización de la cualidad, sin embargo, a los ojos de Platón, es solamente un mito tan inverificable como el relato del conflicto entre las ciudades desaparecidas.

La tarea científica del político de Platón no hubiese hallado su coronamiento si se hubiese contentado con esta atención a un pasado mítico. Le era preciso volverse resueltamente hacia el futuro. Y éste constituirá el objeto del último y más vasto de sus diálogos: las *Leyes*.

En el año 361, Platón fue por tercera vez a Siracusa: intentó, por segunda vez, la empresa desesperada de hacer de Dionisio II un filósofo según su corazón. En el año 356, autorizó a su aventurero amigo Dión a reclutar un pequeño ejército de académicos. Dión se hizo dueño de Siracusa por la fuerza. Pero en el año 354 Dión fue asesinado por uno de sus partidarios, Calipo. Es el momento que elige Isócrates para publicar su *Discurso sobre el cambio*, en el que pueden verse ataques indirectos contra Dión.

Platón replica con la *Carta VII* a toda la campaña malévola de la que se siente objeto: bajo la forma de una carta abierta, es

una apología y, a la vez, un manifiesto. En el año 352, Calipo es desterrado de Siracusa. Platón escribe la *Carta VIII*, que contiene consejos de conciliación con los siracusanos. Y es en esta atmósfera de aventura y de acción, de victorias y de fracasos, de heroísmos y de bajezas, donde el anciano infatigable escribe su última obra. El estado de inacabado con el que nos llega este inmenso diálogo (repeticiones; subdivisiones anunciadas, pero no realizadas; contradicciones) nos permite suponer que intervalos de tiempo bastante largos han podido separar los diferentes momentos de su redacción. Diógenes Laercio tiene razón cuando nos dice que, al morir Platón, dejaba esta obra en la cera, es decir, en estado de un primer bosquejo.

Las Leyes.

La escena ocurre en Creta.

Tres personajes (un espartano, Megilo; un cretense, Clinias, y un ateniense designado con el nombre de extranjero) se disponen a emprender el viaje desde Cnosos al monte Ida, donde se encuentra el santuario de Zeus. Son tres ancianos, el camino es largo y el verano es cálido: son tres razones para distraer la marcha con una conversación seguida, que enriquecerá principalmente los descansos necesarios.

La mañana va a ser dedicada a una larga introducción:

Libro I: ¿cuál debe ser el fin de la legislación? Debe ser un fin educativo. ¿Pero, a qué virtud debe apuntar la educación por medio de las leyes? ¿Es solamente aquella forma de valor que consiste en resistir al sufrimiento? En este caso, el fin de la legislación sería la preparación para la guerra. ¿No existe igualmente otra forma de valor que consiste en resistir a la atracción del placer? En este caso, para endurecer tanto contra el placer como contra el dolor, será necesario que el legislador organice banquetes educativos. El mito de las marionetas nos muestra que la ley es el hilo de oro a cuya tracción siempre debemos ceder.

Libro II: ¿qué es, en efecto, la educación? Es el paso de la vida infantil, en la que se sigue el placer y la pena, a la vida adulta en la que se siguen la sabiduría y las opiniones rectas y estables. La introducción de un orden en los sentimientos desordenados:

la religión nos da el secreto, es el ritmo alternado de los trabajos y las fiestas, con la exigencia de la armonía. El legislador deberá, pues, ocuparse de la música, para introducir en ella una regularidad invariable, al modo del canon egipcio. Para ello, no podrá regularse por el placer, esencialmente variable, sino por la ley de toda demiurgia: la imitación de lo que es una imagen imitable de lo bello (668*b*). Un coro de hombres maduros deberá encargarse de la educación del gusto musical de los jóvenes.

Libro III: pero la educación por medio de las leyes supone el marco de una ciudad. ¿De dónde obtiene su poder la ciudad? El examen del pasado nos da una respuesta: la prehistoria muestra qué títulos puede tener un hombre para mandar sobre los otros. La historia (especialmente la de la confederación doria, la de la constitución espartana, la de la democracia ateniense) permite comprender el principio de la decadencia del poder. Todo el mal empezó por la música. Los poetas, ávidos de ceder al placer, han mezclado los géneros antes cuidadosamente distintos. La gente ha perdido el sentido del orden: ha creído que su placer ocupaba el lugar de ciencia, y se ha puesto a juzgar de todo por su placer. Así la democracia se ha convertido en una «teatrocracia». Se entrevé, desde entonces, qué clase de leyes hay que dar a un Estado que se quiere poner bajo el signo de la libertad, de la amistad y de la razón.

Libro IV: la condición de una ciudad perfecta es el alejamiento del mar; ya que el mar, a causa de los tráficos que permite, es ocasión próxima de la corrupción social y política. Otra condición es una población bastante homogénea. Pero la condición principal es la presencia de un buen tirano. Sin embargo, nada de esto basta: lo esencial es la referencia al régimen divino, del que las leyes humanas mejores no podrían ser más que una imitación. Igualmente el deber de imitar a Dios es para la persona el primer móvil de la justicia. La página 716 contiene una profundización sintética de las enseñanzas del *Fedro* sobre la imitación de Dios por la amistad; el destino moral del hombre está en la alternativa siguiente: o seguir la justicia (= Δίκη) que sigue a Dios, o negarse a seguir lo que sea justo y estar abandonado de Dios y entregado a la justicia. Pero la regla de conducta, que nos hace «acólitos» de

Dios, es la imitación sin desmesura, o más profundamente la imitación de Dios, considerado como siendo él mismo y sólo él la medida de todas las cosas. No obstante, la extrema elevación de semejante regla obliga al legislador a mucha condescendencia: ante todo, consciente de que el principal defecto de las leyes es su falta de adaptación al individuo como consecuencia de su universalidad, el legislador se esforzará en hacer preceder todo texto legislativo de un preámbulo o prólogo explicativo y justificativo (lo especulativo práctico antes de lo enteramente práctico). Hasta la etapa del mediodía, aún no se ha dicho nada que no sea un preludio. Ya es tiempo de ponerse a legislar.

Por la tarde, las horas más cálidas del día van a dedicarse a la organización de la ciudad: en efecto, Clinias está encargado de fundar, a título de embajador de Cnoso, una colonia cretense. La conversación del ateniense y de Megilo le resultará de un interés inmediatamente práctico.

Libros v, vi, vii, viii: después de un preludio sobre los diversos valores materiales, morales y sociales, la ley acompañará a la ciudad desde su fundación y al ciudadano desde su nacimiento (= v). Las leyes sobre los magistrados (= vi), sobre la educación (= vii), sobre las fiestas y el trabajo (= viii) constituyen más bien preliminares sobre la estructura social y política (hasta *768e)* y unas reglas sobre las relaciones de los ciudadanos entre sí y con el Estado. En la página 842*c*, empieza la parte propiamente jurídica: primero el derecho económico, después, con el

Libro ix: el derecho criminal, crímenes contra las personas, y con el

Libro x: crímenes contra los dioses. El preámbulo, aquí más necesario que nunca a causa de los estragos de la impiedad entre los jóvenes, es *un verdadero tratado de teodicea.*

Las razones que conducen a los crímenes contra los dioses son, o bien que se niega su existencia, o bien que no se cree que se interesen por los asuntos humanos, o bien que se cree posible poderlos comprar por medio de sacrificios. Ésta es la teología de los poetas, oradores, adivinos, sacerdotes, a los que sigue la masa. Corresponde al legislador substituir estos hermosos errores por una teología valedera.

Los argumentos tradicionales son: 1.° el carácter manifiestamente divino de los astros; 2.° el orden del mundo y del tiempo; 3.° el consentimiento universal.

Desgraciadamente, los espíritus fuertes, los que toman por el colmo de la inteligencia lo que no es más que una ininteligencia total, tienen respuesta para todas las teogonías y cosmogonías; los astros, a sus ojos, no son más que piedras y tierra (ésta es la teoría astronómica de Anaxágoras, a la que Platón omite añadir que el orden del mundo es, según Anaxágoras, un efecto puramente mecánico).

Hay que empezar por hacerles notar que esta incredulidad es efecto de una juventud que se apresura a juzgar sin haberse tomado el tiempo de reflexionar.

Pero no hay que tardar en abordar el fondo mismo de la cuestión: su teoría sobre el origen de todas las cosas. El fin del fin consiste, en efecto, en comprender que lo que viene a la existencia viene a ella por naturaleza, o por casualidad, o por arte. ¿Por naturaleza? Los elementos: tierra, agua aire, fuego. ¿Por casualidad? Los cuerpos compuestos de los elementos: en particular los astros, que carecen de alma; después las plantas y los animales, comprendidos los hombres. En cuanto al arte, no ha producido sino productos tardíos, secundarios; y por ser imitaciones ellas mismas de la naturaleza y de la casualidad, las artes nunca han producido sino imitaciones. Si se encuentra algo serio producido por un arte, es que la naturaleza colabora en ello, y en cierta medida: así la agricultura, la gimnasia, la medicina, ¿Y en cuanto a la política? La parte de la naturaleza es tan débil que nada tiene consistencia sólida. La legislación está, por último, en el colmo de la irrealidad, ya que es completamente artificial y no debe nada a la naturaleza. Los dioses no tienen existencia más que por la costumbre, ya que son las diversas costumbres de los diversos pueblos las que hacen los diversos dioses de las naciones, exactamente como el bien en el lado de acá de esta frontera, que es el mal al otro lado. Pero, según la naturaleza, no hay dioses, como tampoco hay justicia; la vida según la naturaleza es la dominación del fuerte sobre el débil.

Ante una doctrina tan subversiva, castigar sin refutar no ten-

dría efecto. He aquí, pues, la refutación: Todo procede de una inversión total: consideran último lo que es primero, y primero lo que es último.

Pues hacen nacer primero lo que ha nacido después y nacer después lo que ha nacido primero. Lo que ha nacido primero es lo que merece el nombre de naturaleza y es lo que preside el cambio y el arreglo posterior de todo lo demás. *Principio de existencia para las cosas originales,* ésta es una buena definición de la naturaleza, pero ellos no sospechan que esta definición se aplica al alma y no a los cuerpos elementales. Juicio, previsión, inteligencia, arte, ley, esto es lo que únicamente disfruta de la anterioridad radical. Ésta es al menos la tesis que se trata de demostrar; pero el argumento se anuncia tan difícil de franquear como el paso de un torrente; el extranjero se aventura a ello solo:

Empieza por un análisis y una clasificación de los movimientos, improvisando así una especie de tratado a horcajadas sobre la mecánica y la metafísica. Llega entonces a las dos clases más importantes que urge distinguir: la clase del movimiento que *en su eterna unidad es capaz de mover otras cosas, pero que, por el contrario, es incapaz de darse a sí mismo al movimiento;* y la del movimiento *eternamente capaz de darse a sí mismo el movimiento y mover otras cosas.*

Puede entonces mostrar sin trabajo que este último es, en realidad, el primero. En efecto, en una serie de seres que hacen cambiar al siguiente, no hay primero: *Si uno hace cambiar al otro, y éste a un tercero, sin fin, ¿tendrán alguna vez un primero para hacerlos cambiar? ¿Y cómo lo que cambia por otro sería el primero de los que hacen cambiar?* Por el contrario, si en la serie hay uno que se hace cambiar al mismo tiempo que a los otros, es evidente que él será el primero: *Cuando lo que se hace cambiar hace cambiar a otro, y éste a un tercero, y así a continuación, ¿habrá un principio de la totalidad de sus cambios distinto del cambio de lo que se hace cambiar a sí mismo?*

Le falta entonces recordar que lo que se hace cambiar a sí mismo no es otra cosa que el alma.

A partir de entonces, la demostración está terminada: los elementos corporales mueven, pero son movidos; el alma mueve, pero

se mueve; por tanto, ella sola es naturaleza. En el mundo entero, es pues el alma la que es el agente principal, el gobernador, y las causas corporales no son sino sus ministros. Se plantea la cuestión de saber si en el mundo no hay más que un alma bienhechora o si se opone a ella otra malhechora. Clinias aprueba la solución dualista, pero no es el portavoz de Platón. Por lo menos es cierto que el cielo, cuyos movimientos se emparientan con los cálculos razonados de la inteligencia, es movido por el alma buena; igualmente, el alma de los astros es bienhechora. Manifiestamente son divinidades: *Todo está lleno de dioses*. Con estas palabras tomadas de Tales, se cierra la refutación de *la primera causa del ateísmo*.

La segunda era que se considera a los dioses indiferentes a las cosas humanas. Pero unos dioses negligentes o perezosos, de los que no seríamos sino la propiedad, no serían dioses. No; la providencia general, por la que el alma del mundo tiende al bien del conjunto, incluye la providencia especial por la que la divinidad, como un jugador de tablas reales, dispone para lo mejor a cada ser, como piezas sobre un tablero de ajedrez.

La tercera causa del ateísmo era la esperanza de corromper a los dioses. Pero unos dioses que gobernasen su propiedad sin ningún buen sentido, como sería este caso, tampoco serían dioses. Guardianes excelentes de una propiedad excelente, los dioses son al menos tan incorruptibles como los perros guardianes o los pastores fieles.

Los dos últimos libros de las *Leyes* acaban el proyecto de una legislación ideal.

BALANCE DE LOS DIÁLOGOS DE VEJEZ

EL MÉTODO.

Los problemas de método, antes que los demás, no dejan de retener la atención de Platón. Por una parte, a su regreso del segundo viaje a Sicilia, se diría que ha sido seducido por el «método polémico» empleado por Zenón en la escuela de Elea: es aún un método de la hipótesis, como el que hemos visto preconizado en el *Menón*, el *Fedro* y la *República* VI; pero consiste en admitir la hipótesis del adversario, para mostrarle todas las consecuencias que lleva consigo y que él rechaza. El *Parménides* nos propone un ejercicio de este método polémico. Por otra parte, y especialmente, el método dialéctico sufre una profunda transformación:

1.º En lugar de pasar directamente de los individuos reunidos en un *logos* y por un *logos*, al género único que define el εἶδος (tipo), Platón descubre que la complejidad y la confusión de los tipos en un mismo individuo exigen entre la infinidad individual y la unicidad genérica la «mediación de un número definido y finito de especies»: el *Parménides* afirma que entre la infinidad de las partes y la unicidad del todo, existe la unidad relativa de los todos parciales; el *Filebo* muestra que la falta de lógica más frecuente consiste en «remontarse al uno» demasiado de prisa o en volver a descender, sin precaución, del uno a la infinidad de los individuos.

2.º La recíproca es verdadera: en efecto, cuando se quiere aplicar un mismo género a varios casos particulares, hay que desconfiar de la ilusión tentadora de creer demasiado de prisa que nos las tenemos que ver con una particularidad última: a menudo lo que se toma por un individuo del género no es más que una especie repartida en varias subespecies *(Filebo)*; y es por ello por lo que el método platónico tiene tanto cuidado en llevar «las divisiones» por la dicotomía que asegura su exhaustividad *(Político)*, tanto y tan bien que se puede definir al «filósofo» como «aquel que sabe dividir» *(Sofista)*.

3.º Ahora bien, esta visión más clara de la complejidad del objeto inteligible obliga a refundir la noción misma de ciencia. Mientras que con el *Fedón* y la *República* se admitía el paso inmediato de los individuos a la forma, podía creerse que ésta se daba a conocer por una impresión directa sobre el alma. La ciencia, como la sensación, era pasividad (πάθημα). Si, por el contrario, lo inteligible no es forma pura y simple, sino confusión de formas específicas en el seno de una misma forma genérica, desde luego comprensibles todas en el nivel de los individuos reunidos por los *logoi*, la ciencia reclama una actividad de enlace (συλλογισμός, en un sentido que no es de ningún modo el de Aristóteles). Más allá de los sentidos, hay un «centro del alma», el único que puede aplicarse a los seres (ὄντα) para discernir estas «nociones comunes» (κοινά) entre las que existe el ser (ὄν). La verdad de este juicio efectuado por este centro del alma está, pues, bien garantizada por la presencia de un *logos;* pero, ¿cómo definir el *logos?* ¿Como expresión verbal? Ésta, sin embargo, supone la verdad, no la hace. ¿Como relación? Entonces supondría unos elementos que, aislados, no pueden ser captados por él. ¿Como informe exhaustivo? Supondría la comprensión de la esencia antes que explicarla. ¿Como diferencia? Pero entonces supondría la comprensión del género y de las especies vecinas, y tampoco lo explicaría *(Teeteto).* Es *el Sofista* el que responderá al problema que ha dejado en suspenso el *Teeteto:* el *logos* es un género del ser, pero él mismo toma de ser; cuando apunta a un ser, y dice que es, el *logos* es entonces verdadero *(Sofista).*

4.º Ahora bien, esto no siempre es fácil; puede ocurrir que el objeto en el que se piensa sea demasiado difícil: en este caso, se necesita la «mediación de un paradigma», es decir, de un objeto de menor valor pero más fácil y que, por su parentesco con el otro, permite al *logos* llegar a éste *(Político, Sofista).* Es verdad que hay que desconfiar siempre de las semejanzas engañosas *(Sofista)*...

5.º El método διὰ λόγων puede mostrarse deficiente. En este caso será preciso «recurrir al mito». Pero lo que Platón descubre, en este momento, es que el mito como leyenda no es ni la única, ni la mejor clase de mito. Al menos, cuando se puede, siempre se tiene interés en apuntalar el mito legendario por medio de un mito «científico», es decir, por un modelo mecánico imaginable que explique, con verosimilitud, unas apariencias sensibles. Así el huso de Anagké en el mito de Er el Panfilio (al final de la *República);* así, sobre todo, el mito del mundo como peonza, suspendido de un cable y lanzado por un dios en el *Político;* así, por último, el mito de la génesis del mundo en el *Timeo.* Pero no hay que olvidar que «los objetos más nobles no tienen ningún modelo imaginable» que pueda ayudar a representárnoslos; es preciso resolverse a dar cuenta (λόγον διδόναι) por medio de la palabra (λέξις) al servicio del pensamiento (λόγος.)

6.º Finalmente, una última profundización del método «dia logon» Platón comprende que implica cierta clase de «medida» (μετρητική); pero distingue cuidadosamente la «metrética puramente cuantitativa», que tiene en cuenta únicamente la relación de las magnitudes, de la «metretica cualitativa», que tiene en cuenta, ante todo, las exigencias de la producción de las realidades válidas. La una (que corresponde si se quiere al espíritu geométrico de Pascal) alcanza una exactitud material; la otra abre ella sola los caminos de la fecundidad creadora: es aproximadamente algo como el espíritu de delicadeza (*Político*).

El ser.

Un encuentro, sin duda, más decisivo con el eleatismo (probablemente con ocasión de su viaje a Sicilia) ha conducido a Platón a plantearse «el problema de lo uno y de lo múltiple»: si los seres son múltiples, son a la vez semejantes —como seres— y desemejantes, ya que uno no es el otro. Y si las formas puras —que son los verdaderos seres para Platón— son muchas, son ellas las que deben ser a la vez semejantes y desemejantes. Esto encierra una contradicción, ya que la forma es la identidad pura de un tipo consigo mismo. Por tanto, ha llegado el momento de someter la teoría de las formas a una crítica severa: Aristóteles, que acaba de entrar en la Academia, no tendrá más que volver a tomar unas objeciones que se manifiestan sobradamente, y que Platón expone lúcidamente (*Parménides* I).

¿Es preciso, pues, preguntarse «en qué condición la posición del uno es fecunda»? Si se afirma el uno como pura esencia, toda diferencia desaparece: no queda nada. Si se afirma el uno como existencia aislada, toda realidad distinta de él es por él absorbida: no queda nada. Hay que afirmar el uno como una esencia que «tiene» la existencia; entonces, en efecto, la multiplicidad se hace real; los «distintos del uno» pueden participar en la unidad sin confundirse con ella: son a la vez infinidad de partes y unidad totalizante, y esta composición, que es su rasgo común, fundamenta también su irreductibilidad. Los semejantes son desemejantes, y los desemejantes semejantes (*Parménides* II).

«¿Con qué condición la pluralidad de los tipos es posible?» La pluralidad de los tipos está implicada por el hecho del error y de la verdad. Decir verdad es unir en el *logos* tipos que están unidos en la realidad; decir lo falso es unir o separar unos tipos que están en el estado contrario en la realidad. Pero esta pluralidad de tipos está completamente fundada en una alteridad fundamental, la del ser y del no ser. Todos los seres son ser, sin confundirse, por tanto, permaneciendo distintos. Así pues, lo distinto se mezcla con lo mismo, ya que el ser de A es ser distinto que el ser de B, y ya que A y B son seres, pero distintos del ser. Lo distinto es el «no ser» existente, que permite el error, porque permite la identificación de lo mismo y de lo distinto, así como exige la verdad porque exige la comunica-

ción o comunidad no de todos los géneros entre sí indiferentemente, sino solamente de algunos de ellos, selectivamente: movimiento y reposo son ser, pero movimiento no es reposo.

«¿Con qué condición lo concreto es posible?» Lo concreto no es ni uno puro ni pura multiplicidad. Lo concreto es siempre «lo que se puede decir que existe» *(Filebo)*. Ahora bien, todo lo que se puede decir que existe es un todo cuyas partes en número ilimitado están reunidas por una forma salida de lo múltiple y que le impone un límite *(Parménides)*. Dicho de otro modo, es un mixto de infinito y de límite. Pero este infinito no designa sólo la multiplicidad estática de la masa de individuos; designa igualmente la variabilidad dinámica de las propiedades sucesivas *(Filebo)*.

Es que el ser, tomado en conjunto y según su totalidad nocional y real (παντελῶς ὄν), incluye también el devenir. Verdadera revolución con relación a la filosofía primera de Platón: el devenir forma parte integrante del ser *(Sofista)*, pues ser sin obrar ni sufrir ¿es existir?

El devenir.

Hombre de acción, Platón puede legítimamente justificar la tarea del político, por ser esta acción productora de auténticas existencias... *(Político)*.

Pero con ciertas condiciones, que estudia el *Filebo:* la producción de la «vida buena» obedece a las leyes de la demiurgia establecidas desde el *Gorgias:* introducir, en una multiplicidad indefinida (aquí, el placer), la limitación establece (aquí, la sabiduría) que hace de ella un mixto determinado, bajo la influencia dominadora de una causa (aquí, el intelecto). Es el enunciado riguroso del principio de causalidad; Aristóteles no tendrá más que repetirlo. Pero es también la afirmación, nueva en el platonismo, de que el devenir conduce al ser (γένεσις εἰς οὐσίαν) *(Filebo)*.

Desde entonces, el proyecto de explicar el mundo del devenir relacionándolo con el mundo del ser deja de ser desesperado. Nos acordamos de que, en el *Fedón*, al rendir Platón homenaje a la intuición de Anaxágoras, que quería explicar el cosmos por la elección intelectual de lo mejor, había manifestado, sin embargo, no ver cómo, en el detalle, cada acontecimiento de la génesis universal se relaciona con la «elección de lo mejor» (por esto se había desviado, por falta de algo mejor, hacia la imitación o participación de las formas por las cosas). Pero ahora, cuando admite la génesis hacia la existencia, y ha descubierto la noción de causa eficiente de esta génesis, puede por fin recuperar lo que le había entusiasmado en el «intelecto» de Anaxágoras, y lo que él mismo había afirmado de lo mejor, es decir, del bien, valor supremo del que están suspendidos todos los seres. La génesis tiene por causa un obrero (=demiurgo) inteligente (dotado de νοῦς) y excelente (bueno, no con una bondad sentimental, sino ontológica): su acción se explica desde dentro por su excelencia misma; era bueno, por tanto, no tenía ninguna envidia o avaricia: ha tendido a comunicarse, a

hacerse imitar. Y todas las propiedades del mundo sensible se deducen de este principio de la imitación de su causa por todos los seres engendrados

¿Es que, por ello, Platón renuncia a las «ideas»? No, el demiurgo contempla las ideas que son para él, como para todo artesano, el indispensable modelo. Pero introduce en «lo que nace» la semejanza de las ideas que contempla. Aquí el descubrimiento de Platón es que este parecido se imprime en una «matriz» o «soporte», «lugar» de paso de todas las formas sucesivas, «receptáculo» de todas, y por ello él mismo sin ninguna forma el «aquello en lo que» El demiurgo con las ideas forman un doble principio paternal; el «aquello en lo que» amorfo es como la madre, «lo que nace» es como el niño...

¿Es esto solamente un mito? Ciertamente, tratándose del devenir que no es el ser mismo, sino copia del ser, no podemos pretender la certeza, sino solamente la verosimilitud. Mito verosímil, ya que el asunto abordado no permite más; el *Timeo* nos permite avanzar un poco en la teología platónica: el demiurgo del *Timeo* es la imagen mítica del Dios de Platón.

Dios.

Justicia perfecta *(Teeteto)*, ciencia absoluta *(Parménides)*, son los atributos divinos que ya el *Eutifrón* y la *República* reconocían. Pero lo que Platón cree urgente hacer, y que aún no había hecho, es una demostración de la existencia de Dios: el *Filebo* nos propone una demostracióon del alma real y divina del mundo por la analogía de nuestras almas; en esto, Platón puede aprovechar, a través de Socrates, una corriente de pensamiento que se remonta a Diógenes de Apolonia. Las *Leyes*, sobre todo, con las tres pruebas tradicionales, por los astros, por el orden del mundo, por el consentimiento universal, añaden, después de un análisis del ateísmo, una refutación del ateísmo por una teodicea en regla, que termina en la afirmación de «un alma universal que se mueve a sí misma» *(Leyes* X), probada por análisis del movimiento.

El alma.

En este último periodo, Platón se interesa más por el alma divina del mundo *(Filebo, Timeo, Leyes* X) que por el alma individual.

El obrar.

La purificación, que predicaba el *Fedón*, no es ya una purificación del cuerpo, sino del mal. Sin preconizar la evasión fuera de este mundo, Platón pone como condición a la acción del filósofo que quiere mejorar este mundo, la huida de aquí abajo hacia allí arriba por la «asimilación a Dios» en la claridad del espíritu *(Teeteto)*. ¿Significa que hay que eliminar

de la «vida buena» todo placer y no dejar en ella más que la sabiduría? No; una sabiduría sin placer no es más vivible que una vida de placer sin sabiduría. La ley de la vida buena es la ley de toda mezcla valedera: lo indefinido del placer limitado y regulado por el bien definido de la sabiduría *(Filebo)*. Pero Platón no se aparta, por ello, de su proyecto primordial: reformar la ciudad. Él exige que el político «se asimile al divino pastor», por la posesión de la ciencia regia, que lo colocaría por encima de toda constitución y de toda ley. Si este ideal se muestra irrealizable, Platón consiente, en segunda aproximación, en que la ciencia política se esfuerce en establecer una constitución que «imite» tanto como sea posible al hombre regio. En la hipótesis más favorable, la tarea propia del político humano será entrecruzar las razas y los temperamentos opuestos y complementarios, resolviendo así el problema de lo uno y de lo múltiple, siguiendo el ejemplo del buen tejedor, de modo que produzca el tejido tupido e irrompible del Estado *(Político)*. Ampliando a las dimensiones del mundo y de su génesis las perspectivas del hombre de acción, Platón exige al hombre de Estado, al moralista, al educador, al médico del cuerpo y de las almas, «que imiten» la acción divina que ha producido este mundo, de tal modo que la obra del artesano humano imite, en la medida de lo posible, la belleza del gran viviente que es el mundo *(Timeo)*. Por último, todo el detalle del código de legislación, particularmente en la parte que debe reglamentar las fiestas religiosas, las distracciones educativas, en especial las danzas, la música y las artes plásticas, deberá reglamentarse no sobre el placer subjetivo y variable, sino sobre la imitación objetiva de la auténtica belleza, la virtud, el alma virtuosa, y por encima de todo, el mismo Dios, sola y única «medida de todas las cosas» *(Leyes)*.

Así, Platón en su vejez persigue incansablemente el sueño de su juventud: actuar en la ciudad para hacer triunfar en ella la justicia. Hombre de acción como Sócrates, se vio llevado a su pesar al gran rodeo de la contemplación para reglamentar rigurosamente la acción. Muere con la pluma en la mano, intentando persuadir a sus contemporáneos de que la ciudad no se salvará si no es con una legislación fundada sobre la religión.

PARA UNA BIBLIOGRAFÍA DE PLATÓN

Obras generales y estudios especiales:

LÉON ROBIN, *Platon* (P.U.F.), 1935. Merece seguir siendo clásico, debería ser reeditado.

CLODIUS PIAT, *Platon* (Alcan). 1906. Aún utilizable.

DIÈS, *Platon* (Col. Les Grands Coeurs). Evocación histórica, de gran atractivo.

Autour de Platon (Beauchesne). Estudios célebres.

SIMETERRE, *Introduction à l'oeuvre de Platon* (Les Belles-Lettres). Elegante y seguro.

P.M. SCHUHL, *Études platoniciennes* (P.U.F.).

LORIAUX, *L'Être et la forme chez Platon.*

VANHOUTTE, *La Méthode ontologique de Platon* (Publ. Univ. de Lovaina).

V. GOLDSCHMIDT, *La Structure des dialogues de Platon* (P.U.F.).

En castellano:

A. TOVAR, *Un libro sobre Platón*, 1956.

A. FOUILLÉ, *La filosofía de Platón*, 4 vols., 1946.

P. NATORP, *La teoría de las ideas de Platón*, 1948.

V. BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, 1940.

M.F. SCIACCA, *Platón*, 1959.

P.M. SCHUHL, *La obra de Platón*, 1956.

A. KOYRÉ, *Introducción a la lectura de Platón*, 1947.

Textos:

Traducciones francesas:

Por la Sociedad Guillaume Budé (Les Belles-Lettres). 25 vols., 1920-1956. Muy literaria.

Por las ediciones Garnier. Más manejable.

Por León Robin y M. Joseph Morean para el *Timeo*. Lleva la preocupación por la literalidad hasta un cierto desprecio del encanto literario (La Pléiade, Gallimard), 1950-1952.

Traducción catalana de la Fundació Bernat Metge, Barcelona 1924-1962, 6 vols. publicados, ed. bilingüe.

Traducciones castellanas:

P. DE AZCÁRATE, Madrid 1871-1876.
Colección «Clásicos políticos», 1949ss.
GARCÍA BACCA, México, en curso de publicación. Texto griego y castellano
Ed. también bilingüe del Instituto de Estudios Políticos, Madrid (publicados 8 diálogos y las *Cartas*).

CAPÍTULO SEXTO

LA JUVENTUD DE ARISTÓTELES

384-348

Un joven macedonio llega a Atenas: asiste a la escuela de Platón, no a la de Isócrates. Realiza en ella trabajos de alumno, sin originalidad, pero no sin éxito: la Academia los conservará. Muy pronto, se convierte en el portavoz de la Academia contra la escuela retórica de Isócrates *(Grilo)*. Con la exageración de la juventud, es más platónico que Platón: el alma, según él, es una forma *(Eudemo* 354), y la contemplación es el único fin del hombre *(Protréptico)*, mientras que para Platón el alma anima siempre un cuerpo, al menos un cuerpo de fuego; y la contemplación es aquí en la tierra el medio de la reforma política (todos estos escritos se han perdido).

Pero pronto la teoría de las ideas, ya muy discutida en la Academia, deja de parecerle sostenible a Aristóteles. Él la ha resumido, según una célebre conferencia de Platón, en el *Tratado del bien* (perdido). La ataca ahora en el *Tratado de las ideas* (perdido, pero del que guardan lo esencial *Metafísica* A, 9 y M, N). Y la substituye, en el *Tratado de la filosofía* (perdido), por la doctrina de Dios ordenador del mundo y principio de los bienes.

E inmediatamente, tal vez incluso antes de abandonar la Academia, empieza a construir su propia doctrina: Aristóteles, que no ha nacido aristotélico, ha tenido que inventar el aristotelismo. Y no lo ha podido inventar de una vez, sino por una serie de avances progresivos.

Empieza por la lógica. La doctrina de las *categorías* cristaliza. La reflexión crítica sobre la dialéctica de Platón da nacimiento a la dialéctica aristotélica *(Tópicos)*.

Continúa con la física: en la prolongación de los análisis del *Timeo* y del *Filebo*, se elaboran las nociones fundamentales de materia y de forma, de causa eficiente y final *(Física* I y II). Como consecuencia del abandono de las *ideas*, una reflexión sobre el *cosmos* sensible debe situar la actividad motora del universo en una zona suprema y en una materia especializada *(Tratado del cielo* y *Tratado de la filosofía)*.

No olvida la política: la crítica del comunismo platónico le obliga a optar definitivamente contra el totalitarismo *(Política* II).

PERIODO DE FORMACIÓN: PRIMERA ESTANCIA EN ATENAS

EL HOMBRE.

En lugar de ser toda su vida un entusiasta de la acción como Platón, Aristóteles, por el contrario, se inclinó cada vez más resueltamente hacia la investigación desinteresada y la pura contemplación. Pero, ¿tal vez se vio obligado a ello por los acontecimientos?

Nació en el año 384 en Estagira, hoy Staghira, en la península Calcídica. Es, y será siempre para sus contemporáneos, un «macedonio», con todo el rencor que ello puede despertar en el espíritu de los atenienses. No obstante, el estagirita no es menos griego que los demás: colonizada por Andros y Calcis, Estagira era jónica. De Calcis procede la madre de Aristóteles, Festis. A Calcis se retirará Aristóteles para morir: está allí como en su casa.

Su padre, Nicómaco, del clan de los asclepíades, era médico del rey de Macedonia. Y Galeno nos afirma que los asclepíades adiestraban a sus hijos desde muy jóvenes en la disección. Se adivina que en Aristóteles está fuertemente enraizado el gusto por la observación biológica.

A los dieciocho años, le mandan a Atenas. A pesar de que, desde el año 392, había fundado Isócrates su escuela de oradores políticos, Aristóteles es inscrito en el año 366 ó 367 en la Academia fundada en el año 387 por Platón, para la formación de los futuros jefes de Estado. Platón no lo conoce hasta que vuelve de Siracusa, donde acaba de sufrir su primer fracaso con Dionisio el Joven: en el momento en que el joven Aristóteles entra en contacto con la Academia, el fundador no está allí, lo reemplaza Eudoxio. Unas teorías distintas del platonismo literario (el único que conocemos directamente) se proponen al recién llegado, que no necesitará inventar ni las objeciones a la teoría de las ideas (éstas eran conocidas, estudiadas y discutidas en la Academia) ni los métodos de observación, de clasificación y de explicación mecánica que la enseñanza de Eudoxio no hace sino desarrollar en la Academia. El

método de división, preconizado luego por Platón en sus últimos diálogos, atestigua una preocupación de relacionar los individuos dados por la experiencia con los tipos genéricos concebidos por el pensamiento, gracias a una serie de intermediarios lógicamente encadenados: se bosqueja una clasificación de los seres naturales; se da una base al razonamiento deductivo, que prevé las propiedades de un ser por su lugar en una serie jerárquica; por último, se ofrece un cuadro al razonamiento inductivo que, de las propiedades regularmente comprobadas, concluye la existencia de un tipo catalogado.

Nota sobre la evolución de Aristóteles. En la antigüedad, se tendía a reducir las divergencias entre Aristóteles y Platón, y algunos utilizaban los escritos de la juventud de Aristóteles como fuente de noticias sobre el platonismo. En la edad media, se consideraba la oposición entre Aristóteles y Platón como total. En ambos casos, se suponía el aristotelismo fijado desde el principio de la carrera de su autor.

La aplicación del método histórico al pensamiento de los filósofos hizo sospechar, en el siglo XIX, que Aristóteles pudo profesar al principio una doctrina muy próxima a la de Platón. Ya Zeller reconocía que los fragmentos (sin duda auténticos) del diálogo *Eudemo* contenían una doctrina del alma procedente del *Fedón*, y a la que se opone radicalmente el hilemorfismo del *Tratado del alma*. De ello Zeller concluía demasiado de prisa que todo el *Corpus aristotelicum*, que hoy poseemos, había sido redactado en el Liceo. El crítico inglés Case advirtió la inverosimilitud psicológica de que Aristóteles no hubiese pensado nada personal hasta los cuarenta años, y la imposibilidad material de que un hombre parcialmente absorbido por la dirección de una escuela hubiera podido redactar en unos doce años la totalidad del *Corpus*. Se hacía verosímil la hipótesis de que Aristóteles habría empezado por ser platónico, y después se habría vuelto «aristotélico», pero progresivamente. Esta hipótesis estaba confirmada por los textos de Proclo y de Plutarco, donde se nos dice que Aristóteles atacó la teoría de las ideas desde la época de los *Diálogos*, y por el descubrimiento en el año 1901 de restos de papiros que contenían un resumen debido al desconocido gramático Dídimo Calcentero, que afirmaban que

Aristóteles había filosofado con Erasto y Corisco en la corte de Hermias, tirano de Atarnea de Tróade. Este último indicio sugiere que el período de viajes, que medió entre las dos estancias en Atenas, no debió de ser estéril.

Fue mérito de Jaeger reconstruir conjeturalmente la curva de la evolución de Aristóteles desde su salida de la Academia, hasta el fin de su enseñanza magistral en el Liceo, pasando por los años de viajes y de investigaciones de Aso y de Mitilene. La equivocación de Jaeger fue atribuir al período de Aso todo lo que es inducción y observación, como si Aristóteles, primero contemplativo idealista, se hubiese vuelto después positivista y empirista. A esta visión conjetural dio un golpe decisivo d'Arcy-Thomson comprobando que los nombres de lugares citados por Aristóteles, en sus tratados biológicos, son nombres de la Tróade y Macedonia o de las islas adyacentes.

La superioridad de Nuyens se debe a que utiliza un criterio único, el de las relaciones entre el alma y el cuerpo: todo escrito de Aristóteles debe ser fechado más o menos cerca del *Eudemo* o del *Tratado del alma* según que Aristóteles sostenga en él el dualismo, el instrumentismo o el hilemorfismo. Lo malo es que este criterio psico-físico no se aplica siempre claramente: p.ej., no es evidente que el moralista que redactó la *Ética a Nicómaco* no hubiese podido hablar del alma y del cuerpo como lo ha hecho, si hubiese ya redactado el *Tratado del alma*.

La obra.

Dado que, cuando Aristóteles empezó a escribir, no se había inventado aún el aristotelismo, podemos suponer que los primeros trabajos salidos de su pluma fueron inspirados por Platón. Aún más, los títulos de muchos de estos trabajos de juventud, pura y simplemente tomados de obras de Platón, parecen indicar que estos primeros trabajos no fueron más que trabajos de clase. Así en los archivos de la Academia se conservaron un *Político*, un *Sofista*, un *Banquete* e incluso un *De la Justicia* (en el que Moraux quiere ver una obra original). Se les concedió una importancia que nunca debieron de tener, en un tiempo en que la mayoría

de las obras didácticas de Aristóteles estaban olvidadas (especialmente antes de la publicación del *Corpus aristotelicum* por Andrónico de Rodas en tiempos de Cicerón); o bien en el momento en que los neoplatónicos se esforzaban en conciliar Platón con Aristóteles.

Evidentemente, el Aristóteles de estos trabajos de juventud estaba completamente en el sentido de los últimos descubrimientos de Platón. Por ejemplo, en su *Político*, Aristóteles anunciaba: *El bien es la medida más exacta de todas las cosas* (fragmento 79, ROSE[3] = ROSS, *Fragmenta Selecta*, p. 64, 2). La doctrina del *Filebo* está muy cercana...

PRIMEROS TRABAJOS PUBLICADOS

EUDEMO.

La personalidad intelectual de Aristóteles no debía tardar en afirmarse públicamente. Aunque su origen macedonio y sus relaciones con la corte de Macedonia le prohibían tomar parte ostensiblemente en la intervención política y militar de la Academia en los asuntos sicilianos, el joven Aristóteles, sin embargo, tuvo ocasión de manifestar su amistad por uno de estos jóvenes héroes, sus camaradas, caido gloriosamente al pie de los muros de Siracusa defendiendo la libertad contra la tiranía. El acontecimiento tuvo lugar en el año 354: Aristóteles publicó un diálogo sobre la inmortalidad del alma el mismo año o poco después. Conocemos su tema por Cicerón: *Este genio excepcional y casi divino se equivoca o quiere engañar a otro cuando escribe esta historia: su camarada Eudemo, de origen chipriota, en el transcurso de un viaje a Macedonia, pasó por Feres, ciudad de Tesalia entonces célebre, desgraciadamente oprimida por un cruel tirano llamado Alejandro. En esta ciudad Eudemo cayó enfermo y tan gravemente que todos los médicos perdían la esperanza. Le pareció durante su sueño que un joven le anunciaba su próxima convalecencia, la muerte del tirano Alejandro después de algunos días, y para Eudemo mismo, el regreso a su casa cinco años después. Las primeras profecías se realizaron en seguida, escribe Aristóteles: convalecencia de Eudemo*

y asesinato del tirano Alejandro por sus cuñados. Pero, a finales del quinto año, cuando el sueño le hacía esperar que iba a abandonar Sicilia y volver a Chipre, Eudemo fue muerto. Por este hecho la interpretación del sueño se convertía en la siguiente: cuando el alma de Eudemo salió de su cuerpo es cuando pareció volver a su casa (fragmento ROSE[3], 37 = ROSS, p. 16, 1).

Dedicado a Eudemo, cuyo nombre llevaba por título, este *Diálogo* figura en las listas antiguas de las obras de Aristóteles como «el primero *De Anima*». Su tema es realmente la demostración de la inmortalidad. La originalidad del pensamiento aristotélico se manifiesta por muchos signos. Por ejemplo:

1. La teoría platónica del alma es llevada hasta sus extremas consecuencias lógicas: *En el* Eudemo, nos dice Simplicio, *diálogo que escribió sobre* el alma, *(Aristóteles) muestra que el alma es una forma* (= εἶδός τι)... cosa que Platón nunca había dicho, ya que se contentaba, en el *Fedón*, con relacionar la inmortalidad del alma con su participación de las ideas... Retengamos, al menos, que, para Aristóteles joven, el alma es una forma separada o separable; estamos aún muy lejos del hilemorfismo (fragmento ROSE[3], 46 = ROSS, p. 22, 8).

2. Por el contrario, Aristóteles parece haber renunciado al empleo de los mitos. Es capaz de utilizar imágenes, pero ya no son mitos que persuaden sin demostrar, sino solamente *analogías* que ilustran una tesis demostrada o *razonamientos por analogía* que demuestran la tesis. Ejemplos: la imagen del regreso a casa: lo que representa para el exilado el regreso a su hogar, lo es la muerte para el alma humana (todo el diálogo está construido sobre este tema); el razonamiento por analogía partiendo de ciertos casos de amnesia: *El divino Aristóteles*, escribe Proclo, *nos enseña también por qué razón el alma, al venir del otro mundo a éste, olvida lo que ha contemplado allí arriba, mientras que, al abandonar esta vida, se acuerda perfectamente en el más allá de lo que ha experimentado en esta tierra... Dice en efecto que ciertas personas, cuando pasan de la salud a la enfermedad, olvidan hasta las letras que han aprendido, mientras que no ocurre nunca lo mismo al que recobra*

la salud después de una enfermedad. Ahora bien, para las almas la vida sin el cuerpo, por ser según la naturaleza, se parece a la salud; mientras que la vida en el cuerpo, por ser contra la naturaleza, se parece a la enfermedad... De tal manera que es verosímil que al venir a la tierra olviden las cosas de allí arriba; mientras que al abandonar este mundo por un mundo superior, guarden el recuerdo de las cosas de aquí abajo (fragmento ROSE[3], 41 = ROSS, p. 18, 5).

3. No obstante, creemos que Aristóteles no podría contentarse con razonamientos por analogía: *por una parte*, toma de nuevo los razonamientos del *Fedón* contra la teoría del alma armonía, y les da una forma vigorosa en la que ya se ve aflorar una armazón silogística: *La armonía tiene un contrario, la desarmonía; ahora bien, el alma no tiene contrario; por tanto, el alma no es una armonía* (testimonio de Filópono, fragmento ROSE[3] 45 = ROSS, p. 20). Pero, por otra parte, como buen médico, Aristóteles, si bien se deja guiar por el razonamiento analógico, se esfuerza en completarlo por medio de verificaciones experimentales. ¿Hay hechos de experiencia que corroboren la teoría del alma forma separable? Aristóteles joven no desdeña ni la magia, ni los estados patológicos: *Un mago, por lo que narra Clearco* (nosotros lo sabemos por Proclo), *ejerció sobre un muchacho dormido el poder de su varita para evocar las almas; él fue el que convenció al divino Aristóteles, siempre según Clearco en su* Tratado del Sueño, *de que el alma es una realidad separada del cuerpo, y de que entra en el cuerpo y lo utiliza como un albergue. De hecho, golpeó al niño con su varita, separó al alma de él, la condujo, por así decirlo, en la punta de su varita, lejos del cuerpo; mostró que el cuerpo, sin sufrir el menor daño, pierde toda sensibilidad... parecido a un cuerpo inanimado. El alma, en el intervalo, había sido conducida a diversos sitios, lejos del cuerpo. La varita la volvió a traer en seguida y, después de su regreso, el alma lo contó todo. He aquí, pues, por qué, debido a estos hechos, todos los que fueron testigos oculares de ellos, y entre ellos Aristóteles, se persuadieron de que el alma es una realidad separada del cuerpo* (PROCLO, *Comentario sobre la «República» de Platón* II, p. 122).

En el *Eudemo* empieza, pues, a dibujarse la fisonomía intelectual de Aristóteles. Nutrido de platonismo, se reserva, no obstante, la revisión y verificación de todo. Prefiere los «hechos» a los «mitos»; en consecuencia, aprenderá a criticar los mismos «hechos». Pero su tendencia dominante será siempre no aventurarse nunca más lejos de lo que los hechos exijan o permitan. Y sintiéndolo, sin duda, se privará de los entusiasmos, de las anticipaciones, de las adivinaciones platónicas (especialmente en lo que concierne a la inmortalidad personal), por falta de haber podido o sabido encontrar hechos que las verifiquen.

LA ENSEÑANZA DE LA RETÓRICA Y LA DISPUTA CON ISÓCRATES

EL GRILO Y EL PROTRÉPTICO.

Aristóteles empieza la elaboración de su método al reflexionar sobre la retórica y sobre la dialéctica.

Hemos insistido en el *Eudemo* porque es muy característico, pero no es la más antigua de las obras publicadas por Aristóteles.

Desde el año 362, Aristóteles se da a conocer por las enérgicas tomas de posición contra la escuela de Isócrates. Se sabe que Isócrates bajo el nombre de filosofía (= cultura general) preconizaba una formación completamente práctica del espíritu, que lo habituaría a concebir *opiniones probables sobre cosas útiles, y no* — añadía con desprecio hacia los platónicos — *certezas científicas sobre cosas inútiles*... Prácticamente, la filosofía isocrática se reducía a un cierto método oratorio.

Quintiliano nos dice que, siendo viejo Isócrates, se encargó a Aristóteles de un curso de tarde sobre el arte oratorio, y que éste decía, parodiando un verso de Eurípides: «Es vergonzoso callarse y dejar hablar a Isócrates.» Esta frase es señal de una oposición fundamental que acabó por estallar en una disputa, cuyas escaramuzas son las siguientes:

A. Año 362: Grilo, hijo mayor de Jenofonte, es herido mortalmente durante un combate de caballería antes de la batalla de Mantinea. Esta muerte fue el pretexto de numerosos elogios (ἐγκώμια) tan vacíos como brillantes. Isócrates mismo participa con su elocuencia. Indignado por esta explotación publicitaria de la muerte de un joven, Aristóteles publica con el título *Grilo* o *De la Retórica*, un proceso severo de la retórica isocrática, llegando a negarle el nombre de arte.

B. Alrededor del 353: Isócrates publica la *Antídosis*, que contiene un ataque directo contra Dión, el joven protegido de Platón, y unas respuestas, discretas, a los reproches del *Grilo* (cf. Ross, *Fragmenta Selecta*, p. 26).

C. Es entonces cuando, sin que pueda precisarse la relación cronológica entre las dos obras, Aristóteles publica su *Discurso exhortativo* (= *Protréptico*), en el que opone al isocratismo el ideal de la verdadera filosofía: contemplación desinteresada y no aprendizaje de procedimientos prácticos. Sin pretender reconstituir el orden del *Protréptico*, pueden precisarse su carácter y su tema principal: no era un *diálogo* al modo de Platón, sino un *discurso* a la manera de Isócrates. Aristóteles lo dedica a Temisón, rey de Chipre, como anteriormente Isócrates había dedicado su *A Nicocles* al rey chipriota que llevaba este nombre. Se trata de un género literario conocido: es la exhortación a la filosofía, cuya fórmula intentaba definir el *Eutidemo* de Platón, y que no cesará de obtener los favores del público griego y romano; testigos de ello son el *Protréptico* de Jámblico y el *Hortensius* (evocando este nombre un equivalente de *Hortatorius*) de Cicerón, ambos nutridos del *Protréptico* de Aristóteles. Habiendo resumido la objeción de Isócrates contra la inutilidad de la especulación pura, Aristóteles distinguía netamente el dominio práctico (el de las artes, pero también el de la moral), en el que lo que importa no es saber, sino hacer u obrar (fragmento Rose[3], 52 = Ross, p. 30 y 31).

Pero después mostraba que entre todas las operaciones humanas, las más importantes son las del alma, y que entre las funciones psíquicas una es dominante y directora: es la función cuya propia

excelencia se llama *sabiduría* (φρόνησις) (Ross, *Fragmenta Selecta*, p. 32 a 36).

Utilizaba así temas platónicos que volverá a tomar en la *Ética a Eudemo* (II, 1) y en la *Ética a Nicómaco* (I, 6): de todo instrumento de acción, hay una condición excelente (ἀρετή) que la hace capaz de una operación perfecta. La operación más perfecta es, pues, aquella que el instrumento (ὄργανον) más perfecto ejecuta según su ἀρετή más perfecta. Ahora bien, en el hombre, el instrumento de acción más perfecto es el intelecto. Así pues, la más alta y más bella actividad del intelecto (νοῦς) es lo mejor que hay en el hombre. Importa poco que sirva para satisfacer alguna necesidad o para procurar algún placer: útil o no, es la mejor. Y por ello es necesario filosofar, pues la filosofía no es sino el ejercicio metódico, en la condición más excelente, de la actividad suprema de la facultad suprema. Vemos que el gran pensamiento del *Protréptico* tiene un valor muy distinto de la frase con la que Aristóteles hacía rabiar a sus adversarios: *Siempre es necesario filosofar; aunque no sea más que para mostrar que no es necesario filosofar* (fragmento ROSE[3], 51 = ROSS, p. 27, 2).

Pero este razonamiento lo defendía Aristóteles muy pronto con signos y lo ilustraba con analogías. El signo principal es que toda naturaleza tiende hacia un fin y que el arte, en esto, debe imitar a la naturaleza; ahora bien, el hombre, entre todos los animales, necesita la ayuda del arte para llegar a sus fines naturales; el arte de vivir al modo humano debe, pues, tender a nuestro fin natural, que es la contemplación del mundo (fragmento WALZER, 11 = ROSS, p. 44, 11), como había dicho Anaxágoras, a quien citará aún la *Ética a Eudemo* (I, 5).

Toda esta doctrina se volverá a encontrar, reducida a lo esencial, en el principio de la *Metafísica* (A, 1). ¿Alguna analogía ilustra esta tesis bien demostrada? He aquí una: si, durante las fiestas de Olimpia, buscáis quiénes son los que disfrutan verdaderamente de los juegos, excluiréis primero a los mercaderes que no han acudido más que para penar con vistas a un provecho, y luego a los atletas, que también pasan fatigas con vistas a la gloria. Sólo os quedaréis con los espectadores: sólo ellos disfrutan puramente, porque contemplan; θεωρία, palabra de la misma familia que θέα

(= espectáculo), designa pues un acto que no sirve para nada, pero que es más excelente que los actos útiles, pues él constituye su propio fin (fragmento ROSE³ 58 = ROSS, p. 46, 47).

El razonamiento, por analogía, se convierte aquí en una verdadera experiencia mental: es muy probable que san Agustín, a través del *Hortensius* de Cicerón que cita, reciba la inspiración del *Protréptico* de Aristóteles, cuando escribe: *Si, después de nuestra muerte, nos estuviese permitido habitar por un tiempo sin fin en las islas de los bienaventurados, como aseguran los relatos fabulosos, ¿qué necesidad tendríamos de elocuencia, puesto que ya no existiría ningún procedimiento judicial, y qué necesidad también de virtudes?* (fragmento ROSE³, 58 = ROSS, p. 45 y 46).

De todo ello parece resultar que el joven Aristóteles iba más lejos que su maestro Platón en la estima de la contemplación. Platón veía en ella la condición suprema del compromiso político válido. Aristóteles ve en ella el único fin de la vida, la única justificación de la existencia humana. Y durante toda su vida, Aristóteles, renunciando a ser un «filósofo comprometido», se mostrará ferviente defensor de la contemplación desinteresada.

En el fondo de este ultraplatonismo se encontraba, por otra parte, su verdadera raíz: el dualismo platónico del alma y del cuerpo. Aristóteles, en el *Protréptico*, la ilustraba con la espantosa imagen del suplicio infligido por los bandidos etruscos a sus víctimas: los ataban a cadáveres, cara contra cara, boca a boca, miembro a miembro; así nuestra alma se halla exactamente ligada a un cuerpo (fragmento ROSE³, 60 = ROSS, p. 41).

Nuestra alma está apartada de la contemplación —su única vida verdadera— por la preocupación del cuerpo, por el amor al cuerpo. Y para apartar a su joven lector del amor de la belleza corporal, Aristóteles lo invitaba a una nueva experiencia mental. *Si los hombres se sirviesen de los ojos de Linceo, de modo que sus miradas penetrasen a través de los obstáculos, acaso a la vista de las vísceras, el cuerpo de Alcibiades, tan bello en la superficie, ¿no tendría un aspecto realmente horrible?* (ROSE³, 59 = ROSS, p. 40). Con la osadía de su juventud, Aristóteles volvía a las tesis, ya superadas, de la juventud de Platón. Pero cambiará y querrá persuadir a sus alumnos de la belleza que hay en las partes interiores

del cuerpo aparentemente las más repugnantes (cf. las *Partes de los Animales* I, 5).

D. La escuela de Isócrates se sintió atacada. Y acusó el golpe encargando a uno de sus miembros redactar la réplica. Y fue ésta el discurso *A Demónico* (indebidamente clasificado entre las obras de Isócrates) en el que se defiende la concepción «utilitarista» de la filosofía contra los ataques de los «contemplativos».

E. Pero, he aquí un nuevo giro: Aristóteles, preludiando su método inductivo de coleccionista de hechos, publica, para uso de sus discípulos oradores, una colección de *Proverbios*, que podían servir de lugares comunes oratorios.

F. Muy pronto, otro discípulo de Isócrates, Cefisodoro de Atenas, escribió *Contra Aristóteles*, obra en cuatro libros, en la que defendía a su maestro contra los ataques de Aristóteles. Para destruir mejor la concepción aristotélica, atacaba la teoría de las ideas, a la que Aristóteles aún no había renunciado y en la que Cefisodoro veía la parte más inútil de toda esta inútil «contemplación». Pero lo que Cefisodoro reprochaba especialmente a Aristóteles —y le reprocharán aún los primeros epicúreos—, es haber contradicho sus primeras declaraciones publicando esta colección de proverbios: un teórico de la contemplación no podía sin desdecirse proporcionar armas a la elocuencia política.

Todo no es falso en estas observaciones. Aristóteles, por este tiempo, debió sufrir una crisis de crecimiento que lo llevaría lentamente a distanciarse respecto de Platón. Sin que podamos precisar la fecha, *Aristóteles abandonó a Platón en vida de éste, lo que hizo decir a Platón que Aristóteles le había dado un puntapié como un potro que da una coz a su madre* (DIÓGENES LAERCIO V, principio).

REFLEXIÓN SOBRE LA DIALÉCTICA Y ALEJAMIENTO DE PLATÓN

Adversario resuelto de la retórica isocrática, Aristóteles, no obstante, sigue en la línea platónica, trabajando por constituir una retórica filosófica. Ya Platón, en el *Gorgias*, aunque condenaba sin remedio la retórica existente, dejaba entrever la posibilidad de una retórica digna del nombre de arte: en el *Fedro*, se había esforzado en mostrar qué concepción válida podía uno hacerse del arte de persuadir.

Pero, por encima de toda retórica, Platón nunca había cesado de exaltar la *dialéctica* como la única forma fecunda y rigurosa de búsqueda y de pensamiento en común. Esperaba, gracias al método de la división, utilizando la *dicotomía* fundada en la contradicción, procurar al espíritu humano una técnica de los conceptos (τέχνη διὰ λόγων) verdaderamente demostrativa, es decir, a la vez molesta para el adversario y que engendrase una ciencia universal y total.

Aristóteles muy pronto debió de darse cuenta de los límites de esta dialéctica. Nunca podrá aceptar el ideal de una ciencia única que absorba toda investigación y que abarque de una sola mirada todos los objetos: en epistemología, será resueltamente pluralista. Buscará un instrumento de demostración más apremiante que la división platónica, y lo encontrará en el silogismo. El silogismo será la invención capital, la pieza maestra, el gran objeto de orgullo de Aristóteles como lógico.

Es difícil saber en qué orden fueron compuestos los primeros tratados del *Organon*. Se sabe que no fue el mismo Aristóteles quien dio este nombre a sus tratados de lógica, sino que se lo dieron bastante tardíamente sus comentaristas, probablemente a partir de Filopon: Aristóteles, cuando habla de ellos, designa sus tratados, genéricamente, *Analíticos*. El término lógica es invención estoica.

Es cierto que la serie de tratados agrupados en el *Corpus* bajo el nombre de ὄργανον es una «serie artificial»: se han puesto al principio los escritos que tratan de los elementos, y al final los que tratan de los objetos más complejos.

Así la primera obra del *Organon* trata de los «términos» *(Categorías)*, la segunda de las proposiciones *(De la interpretación)*, la tercera de la estructura del razonamiento deductivo o silogismo *(Primeros Analíticos)*, la cuarta de la ciencia *(Segundos Analíticos)*, la quinta de la dialéctica *(Tópicos)*, la sexta y última de los sofismas *(Sobre los razonamientos sofísticos)*.

Parecen remontarse a una fecha antigua del primer período las *Categorías* y los *Tópicos*.

CATEGORÍAS.

Si las *Categorías* son del mismo Aristóteles, este tratado puede datar del momento en que Aristóteles ha adquirido conciencia del carácter inaceptable de la teoría de las ideas. En efecto, las *Categorías* definen que la substancia, en un sentido principal y primero, es el ser individual y concreto: *La substancia que es así llamada en orden principal, y en orden primero, y por excelencia, es aquella que no se dice de un sujeto ni existe en un sujeto; ejemplo: un hombre determinado, un caballo determinado. Son llamadas substancias segundas* (o substancias en segundo lugar) *los tipos o formas* (εἴδη) *en las que están contenidas las substancias en el sentido primero.* La oposición con Platón es flagrante.

Si, como muchos piensan, las *Categorías* no son obra de Aristóteles mismo, sino de un alumno, se explica que el autor mezcle a consideraciones lógicas, que datan a veces de los *Tópicos*, unas preocupaciones metafísicas según una costumbre platónica. Pero la idea misma de distinguir diez categorías se encuentra a cada instante a través de todo el *Corpus aristotelicum*.

Esta doctrina consiste en reconocer que, sea cual fuere el sujeto de que se hable, todo lo que se le atribuye (todos los predicados) entra en una de las diez clases que son: substancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, hábito, acción y pasión. Las *Categorías* (del verbo κατηγορεῖν, que significa «acusar») son las grandes divisiones de lo real, en las que se clasifican todas las atribuciones.

En lugar de un mundo ideal que se refleja en una materia amorfa, Aristóteles nos pone en presencia del mundo real cuya estruc-

tura inteligible rigurosa se refleja en el lenguaje espontáneo. También aquí oposición flagrante con el platonismo.

Bastante ajeno a este plan es el capítulo 1, en el que Aristóteles toma conciencia del hecho de que los nombres se refieren de diversas maneras a las cosas que significan: algunas realidades, en efecto, no tienen en común más que el nombre, mientras que su esencia o definición es diferente: son los equívocos. (Aristóteles dice «homónimos», tomando así en un sentido completamente nuevo la palabra que utilizaba Platón para afirmar la participación de las cosas con las ideas: las cosas, según Platón, eran homónimas de las ideas, lo que significaba que merecían ser llamadas con el mismo nombre, porque formaban parte de su ser formal. Para Aristóteles, dos cosas son homónimas cuando no tienen en común más que el nombre, y no el ser...) Ejemplo, en griego: ζῷον quiere decir, a la vez, «animal» y «dibujo». Otras realidades tienen el mismo nombre y la misma esencia expresada por la misma definición; son los unívocos (Aristóteles dice «sinónimos»). Otros, por último, no tienen apelación común si no es mediante un cambio en la desinencia de la palabra; ejemplo: «gramático» tiene el mismo nombre que la gramática, pero con una flexión; Aristóteles los llama «parónimos». No parece haber visto aún que entre la *univocidad* que da una unidad muy fuerte a la pluralidad, y la *equivocidad* que no da más que una unidad verbal por encima de una total diversidad, existe la *analogía* que permite llamar a cosas diversas con un solo y mismo nombre (sin flexión), por razón de una relación con una única y misma realidad. No ve más que la *derivación* de los nombres, fundada también en la *dependencia* de las cosas. Más tarde, percibirá la comunidad de los nombres fundada en las *relaciones de muchas cosas con una realidad* principal. Pero desde este momento, desconfía de la comunidad nominal, que engloba en una falsa unidad realidades extremadamente distintas, incluso si son la una a la otra como la copia es al modelo, como el dibujo es al modelo vivo.

En esto también Aristóteles se aleja de la teoría de las ideas.

Más tarde, explicará que el pie o la mano, una vez separados por la amputación del todo orgánico del que formaban parte, ya sólo son llamados «pie» o «mano» por homonimia, es decir, de una

manera equívoca (véase especialmente el *Tratado de la generación de los animales* 726*b*24, 734*b*25).

Aristóteles llama «homonimia» a la semejanza puramente exterior, puramente aparente, que hace que se dé el mismo nombre a dos realidades esencialmente diferentes. Con ello vuelve voluntariamente la espalda a Platón, para quien «homonimia» evocaba la semejanza de las formas en las cosas, semejanza esencial y constitutiva.

TÓPICOS.

Al mismo tiempo que empezaba a alejarse de la teoría de las ideas, Aristóteles había encontrado en la dialéctica platónica el germen o el esbozo de una metodología de lo «precientífico». Rechazaba la pretensión de la dialéctica platónica de ser la única y verdadera «ciencia»; pero, al mismo tiempo, reconocía que Platón, siguiendo a Sócrates, había utilizado *el procedimiento fundamental por el que el espíritu humano puede pasar del estado precientífico al estado científico.* Por tanto, debía examinar, clasificar, codificar los diversos procedimientos de detalle practicados por Platón y sus alumnos en la Academia, para constituir lo que llamará, en un sentido nuevo, la *dialéctica.* La dialéctica aristotélica se halla expuesta en los *Tópicos.* Lo que Aristóteles toma de Sócrates y de Platón es la idea del procedimiento fundamental, que no es otro que la pregunta y la respuesta: el libro VIII de los *Tópicos* es un antiguo *Tratado de la pregunta y la respuesta* que, de modo bastante natural, ha venido a unirse a los demás libros. *Lo que Aristóteles añade a Platón* es, *ante todo,* la reducción que hace de todas las clases de problemas en los cuales puede emplear el procedimiento de la pregunta, a cuatro clases, según que el atributo pertenezca al sujeto de que se trata como uno de sus accidentes (libros II y III), o una de sus propiedades (libro V), o como su género (libro IV), o por último como su definición (libros VI y VII): para cada uno de estos cuatro modos de atribución, hay que enumerar entonces los «lugares», es decir, las fuentes de argumentación en favor de la pertenencia de un determinado atributo a un sujeto, y a tal título, o en contra de ella.

Pero lo que Aristóteles añade principalmente a Platón (y que constituye la diferencia esencial entre su dialéctica y la de su maestro), es el carácter particular que atribuye a los materiales que la dialéctica utiliza. Son los ἔνδοξα, es decir, las opiniones admitidas, o mejor, las proposiciones admitidas en la opinión. No se sabe aún si son verdaderas; es posible que lo sean. La dialéctica debe hacer aparecer su verdad o su falsedad, confrontándolas unas con otras, neutralizándolas, pero también iluminando las unas por medio de las otras.

Más que la «lógica de lo probable» (como se la llama a menudo, pero de modo poco claro), digamos que la dialéctica aristotélica es el arte de hacer salir de las opiniones admitidas (pero a veces complementarias, cuando no son contradictorias) las verdades ciertas que se encuentran implicadas en ellas y contaminadas, para proporcionar a la ciencia los principios que le servirán de punto de partida.

Aristóteles mismo nos indica la utilidad de la dialéctica, por una parte para el espíritu del estudiante, por otra parte para el progreso y la constitución de las ciencias: *Este tratado es útil para tres fines: para la gimnasia del espíritu; para los encuentros con el primero que llega, y para las ciencias de carácter filosófico. Que sea útil para la gimnasia del espíritu, es evidente por sí mismo: en posesión de este método, podremos con mayor facilidad argumentar sobre el tema propuesto. Para los encuentros con el primero que llega, porque, habiendo considerado las opiniones de la mayoría, podremos discutir con ellos partiendo, no de las opiniones de los demás, sino de las suyas propias, y refutar en ellas lo que no nos parezca bien dicho. Para las ciencias de carácter filosófico, porque, teniendo la posibilidad de aportar dificultades en pro de cada opinión y en contra de ella, podremos ver más fácilmente en cada una lo verdadero y lo falso. Además (este tratado es útil) para el establecimiento de los primeros principios que conciernen a cada ciencia; de ellos, en efecto, es imposible decir nada partiendo de los principios propios de cada ciencia, ya que en todo los principios son primeros. El camino necesario es, pues, llegar a cada uno de estos principios partiendo de las opiniones admitidas respecto de cada uno de ellos. Ahora bien, éste es el oficio propio, el*

más característico de la dialéctica: por su naturaleza investigadora, es el paso que conduce hasta los principios de todas las investigaciones (Tópicos I, 2).

Manifiestamente, el postulado sobre el que todo esto reposa es que hay entre el espíritu humano y lo real un acuerdo previo, una connivencia natural tal, que el funcionamiento natural del espíritu la pone infaliblemente en posesión de algunas verdades. Es preciso, entonces, separar estas verdades implícitas de la ganga de aproximaciones y de errores que las recubre con demasiada frecuencia. Mientras Platón, siguiendo a Parménides, opone la opinión a la ciencia, y debe después comprobar la existencia de opiniones rectas o verdaderas, lo que le conduce a preguntarse por último qué hay que añadir a la opinión verdadera para que se convierta en ciencia, Aristóteles piensa que la verdad de la ciencia está ya en algunas opiniones, pero en estado encubierto: toda ciencia puede constituirse sobre nuestros prejuicios verdaderos. Mientras que Descartes pretenderá que la medida previa al establecimiento de alguna verdad científica es deshacerse de todos los prejuicios, Aristóteles proclama que el único medio de fundamentar cualquier ciencia es descubrir, en el seno mismo de nuestros prejuicios, los principios verdaderos: si todos nuestros prejuicios son falsos, ninguna ciencia es posible. Toda ciencia parte de principios que ninguna ciencia demuestra, y que la opinión implica.

Nos es imposible entrar aquí en todos los detalles. Bástenos oir a Aristóteles mismo indicar su programa: *Si llegásemos a aprehender, por una parte, el número y la naturaleza de las cosas a que se aplican los razonamientos dialécticos, así como los elementos de los que parten, y, por otra parte, el modo como podemos procurárnoslos en abundancia, habríamos cumplido suficientemente el fin que nos hemos propuesto* (I, 4, principio). Las cosas a las que se aplican, son las diez categorías (recordadas en I, 9). Los elementos de los que parten son las proposiciones admitidas en la opinión y que atribuyen tal predicado a tal sujeto. *En cuanto al modo de poderlas adquirir y los medios de procurárnoslas en abundancia, es lo que ahora debemos decir* (I, 9, fin). Insistamos sobre los medios de procurarnos en abundancia las proposiciones dialécticas que constituyen el material de la dialéctica: su estudio llena

los capítulos 13 al 18 del libro I. Aristóteles estudia cuidadosamente cuatro instrumentos (ὄργανα):

1.° *Proveerse de proposiciones;* para ello, recoger las opiniones de todo el mundo, de la mayoría, de los especialistas, ya sean todos, ya la mayor parte, ya los más notables, ya las opiniones contrarias de aquellas que tienen la apariencia, las que son conforme a la enseñanza de las artes, las que son contradictorias a las opiniones contrarias a las opiniones recibidas, las que son parecidas a las opiniones recibidas; para ello aún, confeccionar unas listas, no dudando, si el caso se presenta, en elegir entre colecciones escritas de argumentos, pero poniéndolos bajo apartados distintos y empezando por la definición; anotar al margen el nombre del dueño de cada opinión, pues su refutación tiene importancia para la apreciación de la opinión retenida; agrupar juntas, bajo forma de bosquejos, las grandes clases de proposiciones y de problemas: éticos, físicos, lógicos. Encontraremos, en efecto, en las dos *Éticas*, en los primeros libros de la *Física*, de la *Metafísica*, del *Tratado del alma* y, generalmente al principio de todo estudio de una cuestión propuesta, una revista sumaria de las opiniones admitidas o célebres, no con el propósito de reconstituir exactamente su valor histórico, sino exclusivamente con el fin de acumular argumentos y dificultades en pro y en contra de cada opinión (cap. 14).

2.° *Descubrir los equívocos*, pues muchas locuciones pueden tomarse en varios sentidos (cap. 16).

3.° *Señalar las diferencias*, especialmente en el interior de un mismo género o entre géneros próximos (cap. 16).

4.° *Examinar la semejanza.* Entre géneros alejados será importante ejercitarse en reconocer las semejanzas de relaciones (lo que la vista es al ojo, el intelecto es al alma, etc.).

Volviendo sobre estos tres instrumentos, el capítulo 18 y último del libro I subraya la importancia que tiene distinguir los diversos sentidos, hallar las diferencias y las semejanzas.

Se comprenderán bien todos estos consejos cuando se vean jus-

tificados y aplicados por el mismo Aristóteles en el curso de sus tratados. Pasando, de momento, por alto la fecha probable de su redacción, extraigamos aquí algunas anotaciones importantes.

Así el libro I de la *Ética a Eudemo* volverá varias veces sobre el uso indispensable de la dialéctica en la moral: precisa cuáles deben ser las fuentes a las que acudirá el dialéctico para recoger las opiniones relativas al «vivir bien»: no a los enfermos, ni a los locos, ni a los niños, ni a la masa, sino solamente a los sabios (cap. 3); más lejos, preconiza, como buen platónico, el método por medio de conceptos (διὰ λόγων); pero, a diferencia de Platón, pide que se utilicen con este fin las «apariencias», o «lo que aparece» (τὰ φαινομένα), como testigos (μαρτυρία) y como modelos (παραδείγματα). Reconoce, como prueba, la fuerza del consentimiento unánime o, en su defecto, el acuerdo de los mejores. *Cada hombre*, nos explica, *está emparentado con la verdad, a partir de la que es necesario que proceda toda demostración a este respecto; pues es partiendo de proposiciones expresadas con verdad pero sin claridad, como se llegará a la claridad, con tal que no se dude en adoptar proposiciones más evidentes que las que habitualmente se dicen de manera confusa.*

Incluso no siendo auténtico, el libro α de la *Metafísica* nos ofrecería importantes utilizaciones del método dialéctico: nadie puede faltar completamente a la verdad, por ser ésta tan fácil; pero nadie puede alcanzarla adecuadamente, por ser tan difícil de captar. Cada filósofo encuentra, pues, sobre la naturaleza una verdad parcial, a veces mínima; la reunión de todas estas anotaciones es fecunda. En filosofía, como en el tiro al arco, puede decirse: ¿Quién no acertaría una puerta? Pues es fácil captar una verdad en su conjunto, pero no alcanzar la parte precisa a la que se apuntaba. Por otra parte, además de la dificultad que depende de las cosas, está la dificultad que depende de nosotros: *Lo que los ojos de los murciélagos son, en efecto, a la luz del día, la inteligencia de nuestra alma lo es a las cosas más naturalmente evidentes.* Por todas estas razones, hay que estar reconocidos no sólo a aquellos que han expresado opiniones dignas de ser retenidas, sino incluso a aquellos que han expresado visiones superficiales: anticipadamente, por el ejercicio, han aumentado nuestro capital intelectual; los

pensadores que nos han proporcionado verdades no habrían existido sin esta preparación (*Metafísica*, A, 1 hasta 993*b*19). Con ello se encuentra justificada la revisión de las opiniones anteriores de la que Aristóteles, en general, hace preceder sus exposiciones personales.

Así, por último, el principio del capítulo I de *Metafísica* B, justifica otro aspecto de la dialéctica: *el cuadro de las razones en pro y en contra de cada tesis*. Es necesario empezar por el examen de las dificultades iniciales. Éstas consisten en opiniones sostenidas por algunos y que son diferentes de nuestra propia opinión; pero también en opiniones concebibles, incluso si no han sido sostenidas por nadie. Esto es necesario en virtud del principio de que quien quiere resolver una dificultad debe primero explorarla de una punta a otra (διαπορῆσαι καλῶς): Aristóteles coge aquí la comparación del nudo: no se puede desanudar una cuerda si no se ve cómo se presenta el nudo; emplea también la comparación del explorador: no se puede marchar útilmente si no se sabe adónde se quiere ir. El primer momento de la ciencia es, pues, el inventario de todo lo que hace difícil la solución.

Ésta es la dialéctica aristotélica: recurso, a la vez confiado y desconfiado, a las opiniones admitidas.

EL GRAN ATAQUE CONTRA LA TEORÍA DE LAS IDEAS

El Tratado del bien.

Aristóteles es el autor de un *Tratado del bien* (περὶ τἀγαθοῦ) que no es más que la reconstitución y la publicación de un curso dado por Platón a finales de su vida. Puede dudarse sobre el momento en que Aristóteles ha emprendido y ha realizado este trabajo piadoso de edición: es posible, pero no necesario, que el alumno fuese aún fiel a su maestro; es igualmente posible que esta publicación haya sido hecha como homenaje al maestro ya viejo o incluso a la memoria de Platón ya muerto. Lo que parece cierto, en todo caso, es que el trabajo de profundización exigido por la redacción del *Tratado del bien* ha sido ocasión para el alumno de

tomar conciencia de la falta de fuerza radical de la teoría de las ideas y de los números. Platón se preguntaba: ¿cuáles son los principios o elementos del ser? Falta a las ideas la simplicidad indispensable: pues las ideas comunican y se mezclan entre ellas. Igualmente los cuerpos matemáticos son también compuestos. Es preciso, pues, buscar un principio absolutamente anterior a todo, por tanto, absolutamente separado (χωριστός) de todo: éste no puede ser más que el uno. Así los números se engendran a partir del uno y de la díada indeterminada, siendo ésta igualmente principio de la bipartición y de la duplicación; por tanto, principio de lo grande y de lo pequeño; por tanto, principio de los cuerpos. Pero lo uno, principio formal, es también origen de los valores a la vez que de los seres: él es el que merece ser llamado el bien.

EL TRATADO DE LAS IDEAS.

Tenemos todas las razones para creer que el primer escrito en que Aristóteles refuta expresamente la teoría de las ideas es el *Tratado de las ideas* (περὶ ἰδεῶν). El comentarista de Aristóteles, Siriano, nos afirma que la exposición y la crítica de la teoría platónica contenidas en el *Tratado de las ideas* diferían muy poco de la *Metafísica* A, 9 y M, 4-5. Por ello intentaremos demostrar, lo más brevemente posible, esta máquina de guerra y no volveremos más sobre ella.

Todas las objeciones están hechas «desde el interior»: valen para un partidario de las ideas. Aún más, «el carácter escolar de estos argumentos, el hecho de que lleven un nombre, inducen a pensar que en cierto modo se habían hecho clásicos en la Academia» (Suzanne Mansion).

A. Aristóteles distinguía, primero, *unos argumentos no concluyentes*. Eran, en particular, *los argumentos sacados de las ciencias, los argumentos sacados de la unidad de una multitud, el argumento sacado de las cosas desaparecidas*. Todos estos argumentos, observa Aristóteles, muestran bien que el predicado común, el universal, no se identifica con ninguno de los sensibles, pero no que exista aparte de todos ellos.

B. Después Aristóteles se detenía en *argumentos más rigurosos*, especialmente «el argumento κατὰ τῶν πρός τι», y demostraba que era preciso admitir ideas *también* de los relativos, mientras que la noción de un «relativo por sí mismo» es simplemente contradictoria; a esto se añadían formas más rigurosas del argumento sacado de la unidad de una multiplicidad: Aristóteles le oponía el célebre argumento del tercer hombre, que encontramos ya en lo esencial en la primera parte del *Parménides*. Veamos las dos formas que le daba Aristóteles: 1.° Si el predicado común a varios, y que no se identifica con ninguno, es necesariamente alguna cosa distinta fuera de ellos, entonces habrá un tercer hombre que, por una parte, estará fuera de Sócrates y de Platón y, por otra parte, fuera de la idea de hombre. 2.° Si el predicado es distinto de aquello de lo que es predicado y existe por su cuenta, y si hombre se dice de los particulares y de la idea, entonces habrá un tercer hombre en sí, y así hasta el infinito.

Notemos, con Suzanne Mansion, que Aristóteles sabe tan bien como nosotros que, según Platón, la idea no forma número con las cosas. Pero precisamente en el caso de nociones unívocas como la de hombre, hablar de hombre en sí no significa nada, pues el hombre no es nada, si no es *lo que es* el hombre individual. El hombre concreto es su propia esencia, es una esencia. No hay ninguna necesidad, pues, de afirmar fuera de lo concreto una esencia del hombre en sí.

C. Por último, Aristóteles enumeraba las innumerables consecuencias contradictorias que resultaban de la admisión de las ideas.

Como se ve, Aristóteles ataca *ante todo las conclusiones*, y demuestra que son inadmisibles, y *secundariamente los razonamientos* y demuestra que no concluyen. Pero no ataca *el punto de partida:* la existencia del universal como objeto de la ciencia. *Estos «logoi»*, de Platón, *prueban que hay algo al lado de los particulares sensibles, pero de ningún modo se sigue de ahí que este algo sea una «idea»; existen, en efecto, al lado de los particulares los universales, de los que, según nosotros, se ocupan las ciencias* (ALEJANDRO DE AFRODISIA, comentario sobre la *Metafísica*).

La Política, libro II.

Se puede unir, a esta crítica de la teoría de las ideas, la crítica de la *República* de Platón, que se encuentra en el libro B de la *Política*.

Es necesario saber que el pensamiento político de Aristóteles está expresado en un gran número de tratados desde su *Política* (πολιτικός) y los cuatros grandes libros del *Tratado de la justicia*, en el que el joven investigador permanece tributario de Platón, hasta la *Colección de 158 Constituciones* (hoy día perdida, con excepción de la constitución de Atenas, encontrada en el año 1891 por sir Frederic Kenyon en un papiro en cuyo reverso un granjero egipcio escribía sus cuentas, el año once del emperador Vespasiano). Entre estos dos extremos, Aristóteles había redactado, por una parte, para educación de su alumno Alejandro, heredero del trono de Macedonia, un *Tratado de la monarquía*, y después un *Alejandro o de la colonización*, y, por otra parte —y principalmente—, la *Política* (πολιτική o πολιτικά).

Pero parece que el contenido del libro B de la *Política* puede remontarse hasta el tiempo de la primera estancia de Aristóteles en Atenas. La crítica de la utopía platónica sería la primera reflexión personal de Aristóteles sobre los problemas de la organización del Estado. El estudio de las constituciones de Esparta, de Creta y de Cartago, era una costumbre de los círculos platónicos, que las consideraban como constituciones perfectas. Pero en el capítulo 10 del libro B (1272*b*20) se encuentra una alusión a un acontecimiento que se produjo en el año 345 o poco después: la marcha a Creta del capitán de los mercenarios foceos, Faleco. Aristóteles afirma que este hecho se ha producido recientemente (νεωστί). Esta redacción, ¿dataría de Aso?

El joven Aristóteles se propone examinar la forma ideal de constitución política para un pueblo que quiera vivir según sus deseos. Se reserva para más tarde el estudio de la constitución que sólo sería la mejor en un sentido relativo, es decir, considerando las condiciones presentes (lo que constituirá el contenido de los libros IV-VI). Y aún, por el momento, no pretende exponer doctrinalmente puntos de vista personales definitivos (que se encontrarán en

los libros VII y VIII), sino solamente discutir las opiniones de los demás en la materia. Se reconoce el *método dialéctico*. Desde ahora, hay que considerar que esta revisión crítica de las tesis discutibles de Platón no pretende ser una exposición completa del platonismo político, sino exclusivamente un cribado, una eliminación de lo que no puede ser retenido.

En una materia tan práctica como en la política, la dialéctica no puede reducirse a un simple examen de las «opiniones»: versará también sobre las «opiniones realizadas» contenidas en las constituciones reales de las ciudades existentes. Las opiniones de los teóricos son los proyectos de constituciones que no han sido nunca realizadas: se empezará el examen por ellos. Aristóteles espera, gracias a este doble método, evitar que se le trate de reformador en cámara.

El punto de partida del examen es la noción misma de «comunidad» (κοινωνία).

Tres hipótesis son sostenidas *a priori:* (1) *o bien* todos deben comunicar en todo; (2) *o bien* nadie debe comunicar en nada; (3) *o bien* algunos deben comunicar en algo.

La hipótesis (2) se ha de eliminar inmediatamente: hay cuando menos comunidad de territorio, sin la cual no habría comunidad de nada.

La hipótesis (1) no se puede rechazar *a priori;* pues tiene un fiador, un teórico, es cierto: Platón, en la *República* (cap. 1).

Desgraciadamente, el fin que Platón busca obtener con este comunismo extendido incluso a las mujeres y a los niños (perteneciendo mujeres y niños a todos los «guardianes» a la vez) es un fin que, lejos de realizar la ciudad, la destruiría: Platón sueña con dar a la ciudad la *unidad absoluta*. Ahora bien, por naturaleza, la ciudad es y debe seguir siendo «multitud»: llevando demasiado lejos sus «unificaciones» se la reduce a no ser sino una gran familia (y en el límite, un vasto individuo...), mientras que le es esencial unir muchas personas, que son muchas numéricamente, y que siguen siendo específicamente diversas por la diferencia de sus tareas. No es inadmisible que se les haga desempeñar por turno la función de gobernante; pero parece más lógico que esta función corresponda

siempre a los mismos, tan verdadero es que la unidad de la ciudad resulta de la diversidad de las funciones. Por otra parte, de esta multiplicidad, tanto de los individuos como de sus funciones, es de lo que resulta la superioridad de la familia sobre el individuo, y de la ciudad sobre la familia, en lo que concierne a la «suficiencia» (αὐταρκία; cap. 2).

Aun suponiendo que Platón tuviese razón en tender a la unidad absoluta del Estado, el medio que elige para ello parece inadecuado. 1.º Todos dirán, hablando de las mujeres y de las cosas: «son mías». Pero tendrán el sentimiento muy claro de que pertenecen a todos y no a cada uno en particular. Y teniendo todos los mismos derechos sobre todas, se deducirá de ello un vivo sentimiento de oposición mutua. 2.º Cuanto más común es una cosa, menos cuidados obtiene; pues uno está más inclinado a olvidar su deber cuando sabe que otro debe igualmente pensar en él. Consecuencia: cada niño será igualmente descuidado por todos los padres; si hay diez mil conciudadanos, cada padre tendrá conciencia de no tener que ejercer más que un 1/10 000 de paternidad colectiva. Tanto más cuanto que ningún padre podrá estar seguro de tener ni este 1/10 000 de paternidad colectiva sobre cada niño considerado aparte. Conclusión: vale más ser primo en el sistema actual que ser padre según el sistema platónico. 3.º Sin contar que la naturaleza volverá a la carga y estropeará todo el sistema. Pues, en último lugar... los parecidos hablarán. Aquí Aristóteles invoca el testimonio de los que han efectuado periplos en torno de la tierra: los habitantes de la Alta Libia practican la comunidad de las mujeres; ¡y los hombres reconocen a sus hijos entre el montón! De hecho, dice Aristóteles, no sin humor, hay hembras que tienen una fuerte tendencia a producir hijos que se parezcan a su padre; prueba de ello era la yegua de Farsalia, a la que llamaban «la justa», porque devolvía a cada uno según sus obras (cap. 3).

Por otra parte, este parentesco clandestino multiplicará los crímenes y las indecencias, y disminuirá el sentimiento de acercamiento recíproco, diluirá la fraternidad (que se intentaba reforzar) como una gota de vino en demasiada agua. Y si, cumpliendo el deseo de Platón, se hacen pasar a la clase superior los mejores productos

de la clase inferior (y recíprocamente), ¿qué acogida recibirán? ¿No serán públicamente considerados como «hijos de nadie»?

Si pasamos ahora al examen de la teoría platónica sobre la posesión de los bienes, vemos que defiende el comunismo como el régimen ideal y, con este título, valedero para el cuerpo escogido que constituyen los guardianes.

Para introducir un poco de claridad en esta cuestión, Aristóteles distingue en los bienes materiales su posesión o adquisición (κτῆσις) y su uso (χρῆσις). De hecho, Aristoteles parece preocuparse solamente del capital agrario y no del capital industrial. Hay que estudiar entonces tres hipótesis: *o bien* la posesión es privada y el uso común; *o bien* la posesión es común y el uso privado; *o, por último,* la propiedad es común y el uso es común. El primer sistema sería el de las tribus no civilizadas; el segundo existiría en algunos pueblos bárbaros; el tercero es platónico. Aristóteles no examina una cuarta hipótesis: el uso privado de los bienes poseídos en privado.

Aristóteles dice entonces que las dificultades principales de la vida en común vienen de la propiedad, del hecho de que entre «poseer» y «utilizar» hay un intermediario: «trabajar». Precisa en seguida que el ideal, según él, sería el sistema actual (propiedad privada), pero «adornado» por costumbres y leyes que desarrollasen *el uso común*. Por el hecho de que cada uno tenga su interés bien distinto del vecino, habrá menos disputas y más aplicación al trabajo. En esta situación, una buena disposición moral (más que disposiciones legales, como en Platón) llevará a los individuos a poner en práctica el proverbio: «Los negocios de los amigos les son comunes.» ¿Utopía? No: ya algunas ciudades tienen un derecho de costumbres que va en este sentido: en Esparta se utilizan los esclavos, los perros y los caballos del vecino y, cuando se va de viaje, se alimentan de los almacenes de los ribereños. La función del legislador es conducir a las gentes a disposiciones tales que lleguen a *utilizar en común* sus *bienes privados*.

Aristóteles encuentra confirmación en sus palabras en este *signo de la naturaleza* que es el placer. Hay razón en condenar el egoísmo: amor excesivo de uno mismo y de lo que le es propio. No obstante, el amor a sí mismo es natural: el placer de poseer viene de ahí.

Pero, al mismo tiempo, es natural el placer de dar a los amigos y camaradas; y, para dar, es necesario poseer en propiedad.

Volviéndose entonces hacia el Estado demasiado unificado de Platón, Aristóteles advierte que suprime dos virtudes profundamente humanas: la castidad, prostituyendo a todas las mujeres, y la liberalidad, socializando todos los bienes.

Es el momento de denunciar todas las ilusiones del comunismo.

Platón se imagina la admirable amistad que resultará de la posesión en común; se imagina que las desavenencias, los falsos testimonios, las bajezas desaparecerán inmediatamente.

Y es porque se ilusiona sobre la causa de estos males: éstos no se deben a la apropiación de bienes materiales, sino a la malicia de los hombres.

Y si se advierten raras veces estos inconvenientes en los casos de propiedad común, es porque los casos de propiedad común son raros.

Por último, aunque se evitasen estos males, sería al precio de la supresión de muchos e importantes bienes.

Pero, evidentemente, a los ojos de Aristóteles, nada equivaldría a la experiencia viva que se podría hacer si se constituyese realmente un Estado al gusto de Platón.

Para terminar su examen, Aristóteles hace ver que el comunismo platónico que se aplica a los guardianes, deja la situación de los trabajadores manuales en una extrema confusión.

El capítulo 6, que trata muy sumariamente de los detalles que merecen ser criticados en las *Leyes* de Platón, no ha podido ser redactado hasta el principio del segundo período de la vida de Aristóteles, en el momento en que, instalado ya en Aso, recibió el texto de las *Leyes* editado después de la muerte de Platón.

El capítulo 7 estudia el proyecto de constitución de Faleas de Calcedonia. Aristóteles le reprocha especialmente el dar una importancia excesiva al factor económico a expensas del factor moral. Particularmente, Faleas ve la solución de todos los conflictos en la igualdad estricta de las propiedades. Aristóteles cree que es más urgente igualar los deseos que los bienes.

El capítulo 8 expone el esquema de Hipódamo de Mileto, célebre urbanista, pero excéntrico notorio, del que Aristóteles nos pinta

un divertido retrato. Aristóteles le reprocha sus divisiones arbitrarias y los ánimos excesivos que da a los «reformadores». Aristóteles aprueba y aprecia la introducción de cambios en el saber como medicina, cultura física, higiene; confiesa que ciertas supervivencias de antiguas tradiciones son ridículas; ve buenas razones para cambiar las leyes escritas para adaptarlas; del mismo modo se da cuenta de que el cambio en materia de constitución es peligroso; para un beneficio probablemente mínimo, se causa un grave inconveniente: el hábito de despreciar las leyes. En cuanto a la analogía de las artes, nada vale aquí: un arte se perfecciona desde que se revisa; una ley no adquiere fuerza hasta que ha pasado el tiempo necesario para que se acostumbren a ella. Después de esta dialéctica de la tradición y del progreso, Aristóteles deja de estudiar los teóricos y se vuelve hacia las realidades sociológicas: la constitución de Esparta (cap. 9), la de Creta (cap. 10) y la de Cartago (cap. 11).

El 12 y último capítulo de nuestro libro II agrupa algunas observaciones sobre diversos legisladores (Solón, Dracón, Pítaco).

NACIMIENTO DEL ARISTOTELISMO

Así, Aristóteles, después de haber encarecido en el ***Eudemo*** y el ***Protréptico*** las teorías de su maestro, se separaba poco a poco de su método dialéctico, de su concepción del ser inteligible, de su ideal de totalitarismo político; al mismo tiempo, Aristóteles, reteniendo (aun sin decirlo) todo lo que no rechaza de Platón, empieza a rehacer sobre bases nuevas y con instrumentos racionales renovados la síntesis platónica, en la que no cesa de moverse su pensamiento. Y con motivo de su crítica de las «ideas» platónicas se ve obligado a proponer una nueva concepción de lo divino, del devenir y del obrar.

Lo divino lo aborda Aristóteles en el tratado ***De la Filosofía*** (περὶ φιλοσοφίας).

El devenir, en los dos primeros libros de la *Física* y en el tratado *Del cielo* (περὶ οὐρανοῦ), que es también el verdadero *Tratado del mundo*, de Aristóteles, y por último en *De generatione et corruptione*.

El obrar, en la *Ética a Eudemo* (cf. cap. siguiente).

EL TRATADO «DE LA FILOSOFÍA».

Estaba dividido en tres libros. El libro I formaba una introducción histórica, en la que Aristóteles parece haber hecho historia por ella misma y no con fines «dialécticos».

Principalmente se elevaba a una especie de filosofía de la historia del pensamiento humano. Tomaba de Platón *(Timeo, Critias, Leyes)* el postulado fundamental de los cataclismos cósmicos que destruyen periódicamente la civilización, no dejando subsistir de la sabiduría antediluviana sino lo que se ha cristalizado en los proverbios. Y propone una curva del ascenso intelectual hacia la verdadera filosofía, en cinco etapas: 1. «Sabiduría» puramente utilitaria del artesano. 2. «Sabiduría» de artista que ennoblece y adorna la existencia. 3. «Sabiduría» política de los siete sabios de Grecia; a propósito de ella Aristóteles se preguntaba sobre el origen del precepto pítico o délfico: «¡Conócete a ti mismo!» (ROSE[3], 1 = ROSS, p. 73); sobre la antigüedad de la sabiduría oriental, decía que *los magos eran más antiguos que los griegos* y que, según ellos, *había dos principios: el genio bueno y el genio malo, el primero llamado Zeus y Ormuz, el segundo Hades y Arimán* (ROSE[3], 6 = ROSS, p. 74), y sobre los poemas órficos, sin hacerse demasiadas ilusiones sobre su antigüedad: *De Orfeo son, con seguridad, las doctrinas, pero se dice que fue Onomácrito quien las puso en verso* (ROSE[3], 7 = ROSS, p. 75). 4. «Teoría física» (= contemplación de la naturaleza), que es la sabiduría de los presocráticos, de los que Aristóteles excluía a Parménides y Meliso, los «estabilizadores» de la naturaleza, los «innaturalistas» (ἀφυσίκοι), como los llamaba aún... 5. El último estadio era el de la verdadera filosofía. Parece que en este momento Aristóteles cedió, como más tarde debía hacerlo Hegel, a esta embriaguez que le hizo tomar el movimiento contemporáneo, en el que participaba, por el último esfuerzo de la sabiduría humana en

situación de llegar dentro de muy poco a su perfección definitiva (FESTUGIÈRE atribuye al *De philosophia* los fragmentos ROSE[3], 52.53, que ROSE atribuye al *Protréptico*).

El libro II contenía principalmente una crítica de la teoría de las ideas. Sabemos por Siriano, en su comentario sobre la *Metafísica*, que Aristóteles confesaba que no comprendía la doctrina de los números ideales: *Si las ideas constituyen otra clase de números, y no un número matemático, no podemos tener ninguna comprensión de ellas. ¿Quién, en efecto, al menos entre la mayoría de nosotros, comprende otro número?* Lo que Aristóteles habría atacado en el tratado *De la filosofía* no sería pues tanto la antigua doctrina platónica de las ideas como la forma reciente tomada por esta doctrina, especialmente con Jenócrates.

Pero no parece que pueda hacerse, con Jaeger, del tratado *De la filosofía* el manifiesto de la nueva escuela fundada por Aristóteles en Aso a principios del segundo período de su vida; ni, con Nuyens, hacer de él un trabajo anterior al *Protréptico*. Siguiendo a Vogel, más bien nos inclinaríamos a pensar que *De la filosofía* fue el primer trabajo de Aristóteles en que el valor inteligible del mundo sensible, como obra de Dios, substituye al mundo inteligible platónico: sería la transición entre el *Epinomis* (en el que Filipo de Opus expone una forma tardía de la religión platónica) y la *Metafísica* de Aristóteles.

En el libro III, Aristóteles abordaba los problemas de filosofía religiosa según la perspectiva nueva que exigía la negación de la teoría de las ideas.

Aristóteles proponía muchas pruebas de la existencia de Dios, sacadas de consideraciones diversas, y no obstante convergentes. Su importancia es considerable, primero, porque nos revelan la dimensión propiamente religiosa del alma de Aristóteles: ningún texto de su madurez o de su vejez ha venido a desmentir lo que proclama esta obra de juventud; después, porque han ejercido sobre todo el curso del pensamiento griego hasta el cristianismo una influencia indudable: los estoicos no han hecho más que desarrollar y armonizar a su manera los temas religiosos aristotélicos cuando han sub-

rayado el valor religioso de la contemplación del mundo (FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique).*

1. *Aristóteles decía que el conocimiento de Dios ha llegado a los hombres a través de dos fuentes: los fenómenos que se producen en el alma y los que se producen en las alturas. Los que suceden en el alma: a causa de las inspiraciones divinas que le llegan durante los sueños y a causa de las adivinaciones. En efecto, dice, cuando en el transcurso del sueño, el alma se recoge en sí misma, tomando entonces su verdadera naturaleza, adivina las cosas antes de que ocurran y anuncia lo que debe ocurrir. El alma se encuentra igualmente en este estado en el momento de separarse del cuerpo por la muerte; y toma como testigo al poeta Homero, que ya había hecho esta observación: pues nos muestra a Patroclo en el momento de morir, profetizando respecto de la muerte de Héctor, y Héctor respecto de la muerte de Aquiles. Así pues, nos dice, partiendo de ahí los hombres han sospechado la existencia de algo que fuese dios, cosa que por naturaleza se parece al alma, que es, entre todas las cosas, la más capaz de conocerla. Pero igualmente partiendo de lo que ocurre en las alturas: cuando hubieron contemplado, en efecto, durante en día, al sol recorriendo su curso y, durante la noche, el movimiento bien reglamentado de los astros, juzgaron que existía un dios, causa de tal movimiento y orden* (ROSE[3], 10 = ROSS, p. 79.80).

Este resumen de Sexto Empírico — que es un adversario de Aristóteles — distingue netamente la fuente psicológica y la fuente cósmica de la prueba aristotélica de Dios. La prueba psicológica recuerda extrañamente la teología de Demócrito y anuncia la de Epicuro.

La prueba cósmica no adquiriría todo su valor hasta que se evocasen las *analogías* y las *experiencias mentales* con que Aristóteles la reforzaba.

Analogías del ejército o de la flota (ROSE[3], 11 = ROSS, p. 80): ni el uno ni la otra subsisten si no es por el pensamiento ordenador de un capitán.

Experiencia mental que nos cita un texto admirable de Cicerón: en él puede medirse el camino recorrido por Aristóteles desde la caverna de Platón. La caverna de Platón no contenía más que som-

bras, imágenes degradadas de objetos iluminados por un fuego, él mismo, imagen degradada del sol. La caverna de Aristóteles contiene obras del arte humano, cuya relación con el artesano ilumina la relación semejante de las bellezas naturales con el artesano divino: la *causalidad* divina, productora de la inteligibilidad en lo sensible, substituye a la *participación* lejana de lo sensible por la inteligibilidad de otro mundo.

Supongamos unas personas que hubiesen habitado siempre bajo tierra, en hermosas casas bien iluminadas, adornadas de estatuas y de pinturas y provistas de todo el mobiliario que poseen en abundancia los que viven felices en este mundo. Supongamos que nunca hayan salido para subir a la tierra. Supongamos que, no obstante, hayan oído decir que existen dioses y que tienen poder. Ahora, supongamos que en un momento dado las profundidades de la tierra se abren y que nuestras gentes se escapan de sus retiros ocultos hacia los lugares que habitamos, que salen... cuando de una vez hubiesen visto la tierra y los mares y el cielo, cuando hubiesen descubierto la grandeza de las nubes y la fuerza de los vientos, cuando hubiesen contemplado el sol, cuando hubiesen descubierto su tamaño y su belleza, pero también su eficacia, ya que constituye el día repartiendo su luz en la totalidad del cielo; y después, una vez que la noche hubiese cubierto la tierra, cuando hubiesen descubierto el cielo entero dividido y adornado por los astros, y la variación de las iluminaciones de la luna, ya creciente, ya decreciente, y por último la salida y el ocaso de todos estos astros, así como su curso fijo e inmutable durante toda la eternidad, cuando hubiesen visto todo esto, con toda seguridad creerían no sólo que hay dioses, sino que maravillas tan grandes son obra suya (ROSE[3], 12 = ROSS, p. 81).

La contemplación del cielo visible no es un equivalente inferior de la contemplación platónica del bien, es principalmente el medio de un razonamiento causal. *Cuando hubiesen visto, con seguridad creerían:* es un movimiento del pensamiento, un camino racional. *Que tan grandes maravillas son obra suya* es un razonamiento por analogía: si se necesita un artista para producir aquellas obras de arte en las que abundan, según hemos supuesto, las viviendas de nuestros trogloditas, se necesita uno más grande para producir las obras de la naturaleza.

2. Más cercano al último platonismo (el del *Epinomis*[1]) es otro razonamiento por analogía que también nos ha conservado Cicerón: la divinidad a la que este razonamiento conduce no es otra que la de los astros. *Puesto que hay animales que nacen en la tierra, otros en el agua y otros en el aire, Aristóteles cree absurdo que ningún animal nazca en la zona que es precisamente la más apta para engendrar animales. Los astros ocupan la capa etérea, que, por su sutilidad extrema, su agitación constante y su fuerza, debe con toda necesidad ser la sede de la generación de un animal de una extrema agudeza sensorial y de una extrema rapidez de desplazamiento. Por consiguiente, puesto que son los astros los que nacen en el éter, es consecuente atribuirles el sentido y la inteligencia. De donde resulta que los astros deben ser contados entre el número de los dioses* (ROSE[3], 23 = ROSS, p. 90). Y más adelante, esta precisión sobre la naturaleza y la actividad de los dioses astrales: *El orden de los astros y su regularidad a lo largo de una duración eterna no son signo ni de una naturaleza, pues todo ello está dominado por un plan racional, ni de una pura casualidad que ama la fantasía y repugna a la regularidad. Se sigue pues que se mueven por su propia iniciativa en virtud de su sensibilidad y de su divinidad* (CICERÓN, *De Natura Deorum* II, 16, 43, citado por MOREAU, *L'Âme du Monde*, p. 107).

3. De ahí dimanaba un sentido religioso del mundo que está en el origen de la religión cósmica practicada por los estoicos. Escribirá Séneca: «En términos admirables ha dicho Aristóteles: *Nunca debemos tomar una actitud más respetuosa que cuando se trata de los dioses. Si nos acercamos a los templos con recogimiento, si nos presentamos para el sacrificio con los ojos bajos..., ¿no debemos hacerlo con mucho mayor razón cuando reflexionamos sobre los astros, las estrellas, la naturaleza de los dioses, a fin de no adelantar nada temerario o inexacto, y de no mentir?*» (ROSE[3], 14 = ROSS, p. 83).

Probablemente con esta visión religiosa del mundo como templo de la divinidad se vincula el pensamiento de Aristóteles relativo

---

1. Apéndice a las *Leyes* de PLATÓN. Nota del traductor.

a los misterios de Eleusis: más allá de toda instrucción, obtenida por razonamiento y transmisible por conceptos, Aristóteles habría reconocido a la contemplación del universo un poder de sugestión y de persuasión comparable al de la iniciación litúrgica en los misterios: «Según Aristóteles, *los iniciados no tienen que aprender algo, sino experimentar una cierta emoción y encontrarse en una cierta disposición de alma, evidentemente después de haberse hecho capaces de tener estas disposiciones*» (ROSE[3], 15 = ROSS, p. 84). El juego de palabras παθεῖν-μαθεῖν, que podría traducirse aproximadamente por sufrir-probar, permite a Aristóteles transformar en analogía rigurosa la comparación tantas veces establecida por Platón entre τὰ ἐποπτικά[2] de las iniciaciones eleusianas y la contemplación inmediata de la forma. El universo es un templo en el que la belleza del espectáculo natural nos pone en presencia y en contacto con la divinidad.

4. Pero el mismo Aristóteles, que rebasa el racionalismo, dejando su parte a la emoción religiosa, es ya capaz de dar a la demostración de Dios un rigor formal, que le permite llegar a la divinidad suprema y única:

a) *Pues por lo general, en las series donde hay algo «mejor», en ellas hay también algo que es «óptimo». Del mismo modo que en los seres reales unos son mejores que otros, también es probable que haya algo que es óptimo, y esto precisamente sería lo divino.* Es el argumento de los grados del ser tal como lo volverá a tomar santo Tomás en la *cuarta vía* (ROSE[3], 16 = ROSS, p. 84).

b) *Lo que cambia, cambia o bajo la influencia de otro o por sí mismo, y, si es bajo la influencia de otro, este otro es ya mejor, ya peor; y, si es por sí mismo, o bien él tiende hacia un inferior o es atraído por un superior; y si, por otra parte, lo divino no tiene ni un superior bajo la influencia del cual cambiaría —pues éste entonces sería más divino— y no es posible que lo mejor sufra la influencia de lo peor, se sigue de ello que lo divino es inmutable; y, en efecto, si sufriese la influencia de lo peor, recibiría de él un defecto, mientras que en él no hay ningún defecto. Pero tampoco*

2. Véase antes, en la p. 24.

se cambia a sí mismo como atraído por algo más bello, pues no está desprovisto de ninguna de sus propias bellezas; ni atraído por lo peor, porque incluso un hombre no se empeoraría voluntariamente, y él no tiene ningún defecto que pudiese deber a un cambio en peor (ibidem).

c) *El principio es único o son varios. Si es único, ya tenemos lo que buscábamos. Si son varios, están en orden o sin orden. Pero si están sin orden, lo que resulta de ellos es aún más desordenado, y el cosmos no es un cosmos sino un desorden, y hay lo que es contra naturaleza sin que haya nada de natural. Si están en orden, o bien lo están por sí mismos, o bien por algo exterior a ellos. Pero si están en orden por sí mismos, es que tienen alguna cosa en común que los adapta el uno al otro, y esto mismo es el principio* (ROSE[3], 17 = ROSS, p. 85).

5. Aunque está de acuerdo con Platón en descubrir lo divino en las regiones superiores del universo, y en reconocer en la cima de esta parte divina el principio del bien sumo absolutamente inmutable, Aristóteles, sin embargo, ha renunciado definitivamente a las ideas. Parece haber sufrido, por ello, una especie de crisis en su concepción del ser: en efecto, si la espiritualidad del alma es del mismo orden que la espiritualidad de las formas (εἴδη), la renuncia a la existencia de toda forma pura, ¿no debe llevar consigo la negación de toda espiritualidad auténtica?

Por extraño que pueda parecernos, hay razones para pensar que Aristóteles ha podido atravesar en este momento por una fase de materialismo: se necesita un soporte para el pensamiento, para la voluntad, en una palabra, para el psiquismo. Y si la inteligencia y la inteligibilidad de los astros dispensan de recurrir a la inteligibilidad inmaterial de las formas puras, ¿es aún necesario admitir la existencia de un psiquismo desprovisto de toda base material? Éste hubiese podido ser el razonamiento de Aristóteles. Cicerón, que es aquí nuestro testigo, no debe ser acusado prematuramente de ininteligencia radical:

«Entre (los) elementos, el aire y el fuego tienen por función mover y operar; los demás, quiero decir el agua y la tierra, recibir y sufrir. Según Aristóteles, existía una cierta quinta esencia *(quin-*

tum genus) de donde habrían salido los astros y las inteligencias *(astra mentesque)*, única en su género y completamente diferente de las cuatro especies que he mencionado» (WALZER, 27 = ROSS, 94.95).

«Aristóteles, que es muy superior a todos (exceptúo siempre a Platón), por la agudeza de su espíritu y su aplicación al estudio, después de haber expuesto la doctrina bien conocida de los cuatro elementos de donde han salido todos los seres, cree que existe cierta quinta esencia, de donde deriva la inteligencia. En efecto, reflexionar y prever, aprender y enseñar, inventar una cosa o conservar tantas otras en la memoria, amar u odiar, desear o temer, estar afligido o alegre, todo esto y todos los estados análogos no pueden tener lugar, según Aristóteles, en ninguna de las cuatro especies. Y ha recurrido a una quinta especie *(quintum genus)* que no tiene nombre: y da al alma misma el nombre de entelequia *(ἐνδελέχειαν)*, como para decir que es una especie de movimiento ininterrumpido y perpetuo *(quasi quandam continuatam motionem et perennem;* ibidem).

Así, el alma de los astros, y el principio divino que desempeña, en el universo tomado como un todo, un papel análogo al del alma, igual que el alma inteligente del hombre, estaría hecha de *mens*. Pero *mens* designaría una substancia que, por ser irreductible a los cuatro elementos, no sería menos material: sería la parte luminosa y cálida del cielo *(ardor caeli* = el éter, como Aristóteles lo llamará en el *De caelo)*, que tendría como propiedad característica principal estar en movimiento perpetuo: ἐνδελεχής significa «continuo, continuado».

Es cierto que MANSION, según NUYENS, cree deber eliminar de la curva del pensamiento aristotélico todo segmento materialista. Pero, si con BIGNONE, MOREAU, BIDEZ y VERBEKE, nos atenemos al contenido literal de los fragmentos, es difícil deshacerse de la impresión de que Aristóteles sufrió, por un tiempo muy corto, una crisis materialista, que nada anunciaba y que nada ha prolongado, pero que puede explicar el gran vacío producido por la negación de las ideas.

LA FÍSICA.

En un escrito probablemente bastante tardío, los *Meteorologica*, Aristóteles ha cuidado de indicarnos en qué orden lógico convenía leer sus obras relativas al mundo del devenir: *Hemos tratado anteriormente de las primeras causas de la naturaleza* (es el contenido de los dos primeros libros de la actual *Física*, que forman el antiguo περὶ ἀρχῶν) *y del movimiento natural tomado en su conjunto* (contenido del *Tratado del movimiento*, περὶ κινήσεως, los seis últimos libros de nuestra *Física) y aun de los astros ordenados siguiendo la traslación del plano superior* (es el objeto principal del *Tratado del cielo*, περὶ οὐρανοῦ); *después de los elementos corpóreos, cuántos y cuáles son, y de su transformación recíproca* (fin del *Tratado del cielo) y, por último, de la generación y de la corrupción en general* (en efecto, un tratado tiene este título). *Nos queda por considerar la parte de esta búsqueda que nuestros predecesores han llamado «Meteorología»... Una vez analizados estos puntos, consideraremos si, conforme el método que hemos seguido, podemos dar cuenta de los animales y de las plantas, en general y con detalle. Y una vez terminadas todas estas exposiciones, habrá llegado a buen término la casi totalidad del programa que nos habíamos fijado al empezar (Meteorologica* I, 1, 338*a*20 al final y 339*a*5-9).

Así pues, debemos empezar por la *Física*, tanto más porque por ella también parece haber empezado Aristóteles: en el momento en que abandone Atenas para establecerse en Aso, estará ya en posesión de las nociones principales de su filosofía de la naturaleza: materia y forma, las cuatro causas.

Volviendo a considerar consciente y explícitamente el problema de sus predecesores de los siglos VI y V, todos autores de un περὶ φύσεως, Aristóteles se da cuenta de que la cuestión de la naturaleza está en dependencia de una cuestión anterior, la de los «principios». El primer libro de la *Física* es, de hecho, un estudio de los «principios» (es lo que indican claramente la primera y la última frase del libro); el segundo puede entonces abordar el estudio de la «naturaleza»: antes de saber lo que es el principio interno del devenir de las cosas, era preciso saber en qué condiciones el devenir es posible.

El comienzo del *Tratado de los principios* (= *Física* I) tiene tres partes desiguales y netamente distintas: una advertencia de orden metodológico, una encuesta dialéctica y un estudio filosófico ex profeso.

La advertencia metodológica es un intento del joven Aristóteles para reconstruir la marcha natural del pensamiento en su encuentro con las realidades complejas. Y porque la «naturaleza» es, en el más alto grado, compleja, esta marcha natural dicta el orden en el que el «físico» (o filósofo de la naturaleza) debe abordar las cuestiones de la «física».

El principio es claro: « *La marcha natural es ir de las cosas que son para nosotros más cognoscibles y claras a las que son más claras y más cognoscibles en sí*», bien entendido que hay oposición entre lo que es más cognoscible para nosotros y lo que es más cognoscible absolutamente.

Las aplicaciones de este principio son numerosas: los conjuntos, las totalidades, las complejidades, nos son dadas inmediatamente, en la experiencia sensible. Es de ahí de donde debemos partir. Y es solamente más tarde cuando los elementos, los principios, se darán a conocer, al término de un trabajo de división o de análisis.

Prácticamente, la consecuencia es la justificación del plan de Aristóteles tal como nos lo explicaba el comienzo de los *Meteorologica:* primero las consideraciones de valor absolutamente general, después el examen de los hechos de detalle. Aquí, la noción de *physis* designa ciertamente un principio de lo real, pero la noción de «principio» tiene aplicaciones que desbordan las de la naturaleza. Es preciso, pues, empezar por los principios.

Un punto obscuro en este capítulo es el paralelismo que Aristóteles ha puesto entre el movimiento del pensamiento que va del conjunto a los detalles o de lo general a lo particular y el que va de la sensación global a la distinción intelectual de las diferencias. ¿Lo general será objeto de sensación? Aunque Aristóteles se expresa de un modo poco claro, los ejemplos que da no permiten afirmar que haga del universal el objeto de una sensación: cuando el estudiante pasa del círculo a su definición, es la sensación la que le revela lo que significa la palabra «círculo»; partiendo de este todo

global que su inteligencia capta en el individuo sensible, descubre por análisis los elementos de una definición. Igualmente, cuando los niños llaman «papá» a todos los señores, muestran que su inteligencia ha captado desde el principio en un individuo sensible (su padre) el tipo universal «hombre», y solamente después una comparación detallada les revela las diferencias entre los miembros de este todo específico que es el hombre.

La encuesta dialéctica. Conforme al método indicado en los *Tópicos* (I, 2, 101*a*34 al final), Aristóteles va a evocar a propósito del número de los principios y de su relación con el fenómeno más general de la naturaleza, que es el movimiento, todas las opiniones que se han sostenido, de modo que *se descubran más fácilmente la verdad y el error* y se llegue, por fin, a los principios propios de la física. Esta encuesta dialéctica ocupará a Aristóteles desde el capítulo 2 al 6 inclusive. No deberán tomarse estos cinco capítulos de *Dialéctica aristotélica* como capítulos de historia en el sentido moderno: Aristóteles no tiene la pretensión de ser historiador. Utiliza y emplea las opiniones de sus predecesores que responden más o menos, directa o indirectamente, a sus propios problemas, sin el propósito de reconstruir el pensamiento de dichos autores, sino únicamente de estimular, fecundar e iluminar el suyo propio.

La variedad y la contradicción de las opiniones de sus predecesores muestran en qué términos se plantea la cuestión: los principios del devenir, ¿son uno o muchos? Si no hay más que uno, ¿es inmutable, como pretendía Parménides, o mutable, como creían los filósofos de Jonia? Si son muchos, ¿son en número finito, como en el sistema de Empédocles, o en cantidad infinita, como en el de Leucipo y Demócrito?, ¿y presentan una identidad específica o una contrariedad?

Frente al sistema impresionante de Parménides, Aristóteles, desde el principio, no se deja cautivar, como todos los que han filosofado después del eleático, por su apariencia de lógica irrefutable. Para empezar, se niega pura y simplemente a plantear la cuestión de la unidad o de la multiplicidad del ser; esta cuestión, dice, pertenece al campo de otra ciencia distinta de la física: quien estudie la naturaleza debe empezar por suponer que hay muchos seres y que

están en movimiento. De lo contrario, no trata de lo que constituye el objeto de la física. Sin embargo, aunque las objeciones de los eleáticos no sean de orden físico, tienen, en cierto modo, la naturaleza por objeto y corresponde al físico abordarlos. Lo que Aristóteles reprocha esencialmente al ser y al uno de los eleáticos, es el que no estén absolutamente determinados: para Aristóteles es evidente, desde el principio, que «ser» y «uno» son palabras que pueden emplearse en varios sentidos; así pues, para él, decir que el ser es, o que el uno es, es no decir nada (cap. 2). Aristóteles ni siquiera llega a concebir en qué sentido se puede tomar al «ser» *absolutamente* (ἁπλῶς:) igual que la unidad de sentido del blanco no impide admitir la pluralidad de las cosas blancas, la unidad de sentido del «ser» no impide admitir la pluralidad de las cosas que son «seres». Si nos limitamos a dar un sentido absoluto a la palabra «ser», se hace imposible atribuirlo como predicado, pues el atributo debe siempre diferir del sujeto. Pero un sujeto diferente del atributo ser no puede ser más que un simple no ser. Así, al atribuir el ser, yo lo declaro idéntico al no ser.

Como se ve, Aristóteles tenía demasiada conciencia de la multiplicidad de significados de la palabra «ser» para dejarse engañar por la unidad del vocablo.

Incluso rechaza la concesión hecha a Parménides por Platón en el *Sofista*, a saber: que si el ser no tiene más que un significado, todo es uno, y entonces debe admitir la existencia del no ser. Aristóteles no ve por qué si se admite el ser mismo, no cabe ya admitir varios «seres mismos», lo cual sólo podría significar una misma cosa: «que algo es». Cada ser de la serie es aquello mismo que es. Ciertamente, por lo mismo, el ser n.° 1 *no es* el ser n.° 2: en este sentido, cabe afirmar que el ser n.° 1 es «cierto no ser», un «no ser n.° 2». Eso es todo lo que Aristóteles acepta de las fórmulas del *Sofista* sobre el no ser existente.

Aristóteles se opone igualmente a esta otra teoría surgida del ser eleático: el atomismo, que no ve más que una escapatoria a la unicidad y a la inmutabilidad del ser, a saber: la existencia del no ser, es decir, de lo vacío, y como corolario la indivisibilidad de las partículas de relleno, es decir, de los átomos.

Entendida al modo de Parménides, la unidad del ser no es un

misterio en el que Aristóteles acepte ser iniciado, es una mistificación de la que se desembaraza desde el principio (cap. 3).

Pero hay que detenerse con frecuencia en aquellos que merecen el nombre de físicos (φυσικοί). De hecho, se proponen dos teorías físicas: *o bien* el ser es el cuerpo universalmente subyacente a todo el devenir, y es único (es lo opuesto al último platonismo, según el que la materia era una díada, siendo la forma el uno), *o bien* el uno es el punto de partida de un proceso, irreversible (Anaxágoras) o alternativo (Empédocles), de multiplicación por partición. Pero la posición de Anaxágoras parece inadmisible a Aristóteles. La infinidad de los tipos que Anaxágoras admite, la de las magnitudes, le impide admitir la diferencia de las especies y la atomicidad de los cuerpos organizados: todo se funde en todo, y nada se distingue de nada. En cuanto a la separación operada por el intelecto, no puede tener éxito lógicamente.

Vale más, pues, como Empédocles, volverse hacia los principios en número limitado (cap. 4).

Por lo demás, una cosa parece unánimemente admitida: *los principios son contrarios*. Incluso Parménides lo admitía en su *Vía de la opinión;* con mayor razón, Demócrito... ¿No habría en esta unanimidad relativa el signo de una evidencia ineluctable?

Por otra parte, es racional (εὔλογον) admitir que los principios son contrarios: los principios, por definición, no deben ser sacados los unos de los otros, ni de otros, mientras que de ellos se saca todo. Como vemos, la dialéctica solamente utiliza la historia con fines de interpretación y de apreciación de las opiniones recogidas.

Dejando aquí por un momento la evocación del pasado, Aristóteles realiza un examen racional sobre la evidencia de las contrariedades del devenir. El principio que nos pide que admitamos al empezar, es que no es posible sostener que cualquier cosa produzca o sufra cualquier cosa, ni — por consiguiente — que cualquier cosa proceda de cualquier cosa: cuando se quiere expresar la aparición de lo nuevo, no se dice que sucede a cualquier carácter de lo antiguo, sino exclusivamente al carácter que lo nuevo contradice y suprime: no procede un letrado de un no letrado, sino de un iletrado. (Digámoslo en lenguaje moderno: sería necio decir: «Un español se ha hecho bachiller»; hay que decir: «Un estudiante se ha hecho

bachiller.») El término nuevo no viene de cualquier término antiguo, distinto de él; viene precisamente del término antiguo que se opone a él. Sólo que lo malo es que, a veces, este «término» real no tiene en el lenguaje «término» conocido para designar'o.

Donde se ve que el análisis de Aristóteles no se fundamenta sobre el lenguaje, aunque —como veremos— se sirve del lenguaje como de un buen instrumento de rastreo.

Volviendo a su explotación dialéctica de las opiniones de sus predecesores, Aristóteles, que no ignora sus divergencias de detalle, se preocupa en reducirlas a la unidad, y no hallando entre ellos la unidad simple que existe entre los que dicen lo mismo, señala, no obstante, una unidad de analogía entre ellos. Sean cuales fueren, en efecto, las diferencias cualitativas importantes que separan las diversas parejas de contrarios tomados en valor absoluto, entre los dos términos de cada una de estas parejas existe siempre la misma relación: la relación de contradicción (cap. 5).

Nos acercamos pues a la solución del problema planteado al empezar: ¿cuál es el número de los principios? Ni uno ni infinitos: la contrariedad de los principios excluye estas dos hipótesis extremas. De donde se deriva la superioridad de Empédocles sobre Anaxágoras: su teoría es más económica, por ser más explicativa.

Pero, quien dice contrariedad, dice dualidad. ¿Bastan dos principios contrarios?

Volviendo, sin decirlo, a un texto muy explícito de Diógenes de Apolonia (DIELS-KRANZ, 64, *B*, 2), Aristóteles nota: *Podríamos plantearnos, en este caso, la insoluble cuestión de saber qué capacidad natural tendría la* densidad *de hacer real el* enrarecimiento, *y recíprocamente, y de un modo semejante en el caso de toda otra contrariedad, pues no es la amistad la que conduce al odio y hace de él algo real: no puede ser más que un tercer término que conduce a los dos primeros y los realiza.* Este tercer término de *Física*, *A*, 6, 188*a*26, coincide con bastante exactitud con el «tercero» puesto en evidencia por Platón en el *Timeo* 52*a*: pero en Platón era la oposición entre el modelo y la copia la que exigía la mediación de un tercer género de ser, «aquello en lo que» la imitación del modelo se produce. En Aristóteles, es la oposición de los dos contrarios la que exige la mediación de un término subyacente.

Se llega así a la cifra de tres, a la que parecen conducir las intuiciones de casi todos los autores que han estudiado la cuestión. El examen dialéctico no puede aportar mayor certeza (cap. 6).

Exposición filosófica. El capítulo 7 empieza por una frase que indica, con bastante solemnidad, el cambio de método. Aristóteles no se contenta ya con hacer hablar a sus predecesores. Continúa él mismo, ex profeso, el examen que han empezado antes de él. Tiene intención de hacerlo versar sobre el carácter más general y profundo del devenir tomado en su conjunto. Un poco como, en el *Fedón* (95*e*), Sócrates, después de una pausa y al final una reflexión silenciosa originada por las dificultades de Simias y de Cebes, declara: *De un modo general, debemos tratar de la causa de la generación y de la corrupción.* De modo semejante empieza Aristóteles: *Llegados a este punto, hablemos ahora nosotros; para empezar, trataremos de la generación en su conjunto.*

Ahora bien, el método utilizado por Aristóteles es muy notable. Consiste en partir, no del lenguaje, como se ha dicho demasiadas veces, como si la filosofía aristotélica solamente fuese una canonización de la gramática griega, sino de las *impresiones* que producen los hechos sobre nosotros irresistiblemente y que las *expresiones* verbales traducen de modo más o menos exacto. El lenguaje, o más bien, la crítica del lenguaje, va a servir aquí como una pauta para descifrar un mensaje obscuro. El lenguaje, por ser de todo el mundo, disfruta, a los ojos de Aristóteles, del privilegio insigne de proporcionarnos la intuición precientífica, que nace del contacto natural entre la inteligencia y lo real. Es evidente que este método se halla en los antípodas de la literatura. No consiste en servirse del lenguaje para expresar las propias ideas y hacer que el lector participe de ellas. Sino que consiste, por el contrario, en inducir al lector a remontarse *más allá de todo lenguaje*, hasta las impresiones inmediatas que el lenguaje ha debido traducir.

De hecho, tenemos muchos modos posibles de expresar la aparición del ser nuevo a partir del ser antiguo. Los términos que nos sirven para designar el punto de partida (antiguo) y el punto de llegada (nuevo) pueden ser comprendidos por nosotros, ya como *simples (el iletrado empieza a ser instruido; el hombre empieza a*

ser instruido), ya como *compuestos (el hombre iletrado empieza a ser hombre instruido)*. Y, lo que es notable, es que algunas de estas expresiones son más completas que otras, en el sentido de que expresan no sólo lo que empieza a existir, sino a partir de qué viene a existir. *Así, de lo iletrado viene lo letrado*. Pero esto no es verdad en todos los casos. *Así, no es del hombre de quien viene el instruido, sino que es el hombre el que se ha hecho instruido*. Por último — segunda observación digna de retenerse —, cuando se expresa el devenir por términos simples, hay dos maneras posibles de expresarse: *Hay un término que empieza a ser permaneciendo y otro (que empieza a ser) sin permanecer. Pues el hombre permanece al hacerse instruido y es aún hombre, mientras que lo no instruido y lo iletrado no permanece, ni pura y simplemente, ni en composición.*

El beneficio de este análisis del ser en devenir por medio de la pauta del lenguaje (desearíamos decir: esta «fenomenología»; pero valdría más hablar de «ontofanía»), es la *ley fundamental de todo devenir: es necesario que algo en cada caso sea considerado como sujeto: es lo que cambia.*

Por otra parte, el sujeto se manifiesta como ofreciéndonos dos aspectos: su unidad real no impide en él una dualidad nocional: por uno de sus aspectos, el sujeto es lo que permanece *(el hombre permanece)*; por el otro, es lo que no permanece *(el iletrado no permanece)*.

La universalidad de esta ley se manifiesta a quien estudia las dos grandes clases de devenir; pues el devenir se toma en muchos sentidos (es un πολλαχῶς λεγομένον). Algunas cosas *comienzan a ser*, pura y simplemente, son exclusivamente las substancias. Otras *empiezan a ser esto o aquello*. En este último caso (un ser adquiere un tamaño, o una cualidad, o una relación) se necesita evidentemente algo que reciba estas diversas denominaciones, y no puede ser más que la substancia. Pero, en el primer caso, la evidencia es igual para quien quiera fijarse bien: si plantas y animales empiezan a existir, es necesariamente a partir de algo: la simiente. Y, aplicando a este devenir substancial el análisis anterior, resulta que el animal viene de la simiente, pero ésta no se convierte en animal permaneciendo simiente; pues en ella hay algo que no seguirá siendo simiente, sino que se convertirá en el animal.

Se llega así a formular *otra ley igualmente fundamental, la de la composición de todo término* (u objeto) *de devenir:* hay «lo que deviene» (el hombre), «aquello que deviene» (hombre instruido); como vemos, «aquello que deviene» es doble: hay lo que permanece al devenir, es el sujeto (ὑποκείμενον): hombre; y hay aquello en lo que cambia oponiéndose a lo que era (ἀντικείμενον): instruido.

Nos acercamos así lentamente a la *solución del problema de la naturaleza:* la naturaleza no podrá ser algo simple. Las realidades que existen por naturaleza serán necesariamente compuestas. Por ello el estudio de los principios debía preceder al de la naturaleza.

La composición de toda naturaleza por principios suscita la cuestión *de su número. El sujeto es doble:* el individuo que permanece (o al menos la materia) y lo contrario que cambia: la privación de la forma a la que sucede la forma. Pero *los principios son triples:* los dos contrarios (letrado e iletrado); el sujeto (hombre) que les permite comunicar y que, sin ser un contrario más, sin embargo, es distinto de los dos contrarios.

¿De qué modo el sujeto, es decir, la naturaleza substrato, es pensable? Por analogía: lo que el bronce es para la estatua, y la madera para el lecho, y los materiales para todos los objetos formados, es nuestra naturaleza substrato en relación con la substancia y el ser. Estamos, pues, muy lejos de la *physis* presocrática, muy lejos del «ser» de Parménides y Platón: el ser es el término o el objeto del devenir, y, lejos de confundirse con la naturaleza, está compuesto de dos naturalezas: la materia y la forma, y de tres principios: la materia, la forma y la privación (cap. 7).

•

Solución de las dificultades. El tercer momento de la búsqueda aristotélica, después de la *encuesta dialéctica* y la *exposición filosófica*, es la solución de las *aporías* de los antiguos.

Aristóteles empieza por emitir un juicio sobre la falta de experiencia (ἀπειρία) que ha hecho desviar del buen camino a los que han sido los primeros en filosofar: ésta es su excusa.

Resume después en un dilema la dificultad de Parménides contra el devenir: el ser no puede venir más que del ser o del no ser. Ahora bien, estas dos hipótesis son igualmente imposibles: no puede venir de lo que ya era; no puede venir de nada.

La respuesta de Aristóteles se caracteriza por su preocupación por «desmistificar» el ser. Parménides había introducido solemnemente su filosofía como un misterio: Aristóteles está convencido de que ahí hay una apariencia engañosa: el ser no es más misterioso que el «médico». ¿Puede decirse, pregunta Aristóteles, que el médico construye o palidece? *Sí*, responde; pero a condición de añadir que no es formalmente en cuanto médico como construye o palidece. Es accidental al médico construir o palidecer, como es accidental al constructor o al que palidece ser médico. Así pues, la construcción y la palidez vienen de lo no médico; es decir: vienen del hombre, incluso si el hombre es, además, médico. Del mismo modo, piensa Aristóteles, el ser puede obrar o sufrir, y algo puede empezar a ser a partir del ser y a partir del no ser. A condición de añadir que esto empieza a ser no en cuanto es ya formalmente esto, sino en cuanto está privado de esto. Así, el ser de aquello está en el punto de partida del ser de esto, y el no ser de esto está en el punto de partida del *ser de esto*.

Dicho de otro modo, Aristóteles se niega sistemáticamente a ponerse en presencia del ser de Parménides y de su unicidad, completamente verbal. Sólo reconoce al ser particular (τι ὄν). Y el ser particular viene siempre de otro ser particular. Así pues, el ser viene del ser. Pero solamente por accidente, pues el ser particular no viene del ser que era ya, sino del ser que era otro distinto de él. Es accidental al antiguo contrario ser *un ser* como el nuevo. Puede por otra parte decirse también que el ser viene del no ser. Pero solamente por accidente, pues el ser particular no viene de su propio no ser, sino de un ser que no era él. Es accidental al antiguo contrario no ser el nuevo, es decir, ser portador de la «privación».

Pero al final del capítulo 8, en una breve frase que no es más que una remisión (sin duda a *Metafísica* H, 6), Aristóteles añade que tiene en reserva una segunda respuesta por la distinción de acto y de potencia. Se comprende bien (e incluso mejor), en efecto, que el ser nuevo venga del antiguo por cuanto el antiguo era ya potencia pasiva del nuevo. Esta segunda solución, más realista y más profunda, no debía aún formularse en el espíritu del joven Aristóteles al escribir el περὶ ἀρχῶν: ha descubierto la potencia y el acto sólo bajo las especies de la materia y de la forma. Pero aún no

sabe mostrar cómo el ser de aquello, aun siendo no ser real de esto, no obstante es ya *potencia de esto* (cap. 8). El capítulo 9 tiene el mismo sentido.

Después de haber desenmascarado la apariencia engañosa de Parménides, Aristóteles se dedica a revelar la insuficiencia de Platón, pues éste se acercó a la concepción verdadera de la naturaleza, pero sus fórmulas son inadmisibles. Por una parte, concede desconsideradamente a Parménides su planteamiento del problema, especialmente la oposición diametral entre el ser y el no ser, como si estos dos términos tuviesen una sola significación, absoluta. Por otra parte, le parece que, siendo numéricamente una la naturaleza, es igualmente una en su papel activo (δύναμις, aquí, no tiene aún el sentido de «potencia pasiva», sino simplemente el sentido de «propiedad activa» —dinamismo—, como en el *Timeo* de Platón). Pero Aristóteles protesta: hay en la naturaleza en cuestión (la del sujeto) dos acepciones muy diversas: el aspecto «materia», que sólo es «no ser» por accidente (es accidental al bronce ser no ser de estatua), pero que, en realidad, está «cerca del ser», e incluso ya, en cierta manera (πῶς), es substancia. Por otra parte, el aspecto «privación», que significa «no ser por sí» y que no es substancia en ningún grado. Donde se ve que Aristóteles, de aproximación en aproximación, se acerca al concepto de potencia que es no ser relativo y ser relativo, intermediaria entre el puro no ser y el ser pleno. Aristóteles, desde ahora, incluso antes de haber puesto a punto la noción de potencia, está muy lejos de los platónicos que, en la última forma del platonismo, identificaban el no ser con la díada indeterminada de lo grande y de lo pequeño: éstos bloqueaban el contrario en el no ser. Tienen el mérito de entrever la «naturaleza del sujeto» (materia aristotélica) y se equivocan en identificarla con la «naturaleza del no ser» (= privación aristotélica).

En resumen, Aristóteles reprocha a los platónicos concebir la materia de un modo completamente negativo. Insiste, por el contrario, sobre su positividad. La subraya tomando a veces términos platónicos como «concausa» (συναιτία), «madre»; y añade, a igual distancia del mito y de la pura abstracción, analogías de su cosecha. Siendo la forma divina, buena, deseable, la privación es dañina (su carácter negativo aparece así dramáticamente), pero la materia

está animada de una tendencia natural hacia lo que es deseable, bueno, divino. Desea la forma como la hembra desea al macho. La analogía biológica es típicamente aristotélica. Añadamos que, en lo que tiene de positivo y de activo (su tendencia natural, que es su δύναμις), la materia es ingenerable e incorruptible (como decía Anaximandro de su principio único e infinito); pero, por razón de lo que hay en ella de pasivo y de negativo (o a título de continente o soporte de una privación), es corrompida por sí misma: el hombre deja de ser iletrado cuando el letrado viene a existir.

Aristóteles termina definiendo la materia *(primer sujeto de cada ser, a partir del cual algo empieza a ser, pero no por accidente, sino como de un principio que permanece interior a él, y en el que se resuelve como en su último resto)*, y remite a la *filosofía primera* para el estudio de la forma, de su número y de su naturaleza.

El περὶ φύσεως. Habiendo consagrado así un libro a la cuestión preliminar del número y de la naturaleza de los principios puestos en juego por todo devenir en cuanto tal, Aristóteles cree poder abordar ya la vieja noción de *physis*, que sus predecesores habían cometido la equivocación de utilizar como si no requiriese explicación, sin análisis previo del devenir: se preguntaban de qué empuje original, de qué impulso primitivo venía el devenir, cuando no habían discernido aún lo que es el «devenir». Aristóteles acomete este problema en el libro II de la *Física*.

El primer paso de Aristóteles concerniente a la naturaleza consiste en tomar conciencia clara de la división de todos los objetos en dos sectores: el sector de lo *natural* y el de lo *artificial*. Es *natural*, lo que es en virtud de una naturaleza (φύσει, en dativo instrumental). Son los seres vivos y sus partes; pero también los cuerpos simples: todos tienen en común el poseer en *sí mismos un principio de su devenir y de su estabilidad*, ya se trate de lugar, de tamaño o de cualidad. Por el contrario, el *sector artificial* comprende los productos del arte humano que no tienen ninguna fuente interior de su surgir, al menos si se consideran, precisamente, como productos del arte, pues ser un producto del arte es accidental a una realidad natural, madera, piedra o tierra. La naturaleza es, pues, *este* principio *inmediato y primitivo en virtud del cual es*

esencial *a un ser empezar a cambiar y cesar de cambiar*. Pero si le ocurre al médico que se cure, es decir, que se haga cambiar a sí mismo de estado de salud, no le ocurre esto a título de su esencia de hombre, sino exclusivamente a título de su calificación accidental de médico. Por esto, la medicina no es tampoco la naturaleza de algo, porque no es esencial a nada.

En resumen, la «naturaleza» es un principio del devenir. Pero, ¡ya hemos encontrado tres! ¿Cuál de los tres es la «naturaleza»?

Una primera evidencia: la naturaleza es substancia (οὐσία), es decir, una realidad que no es atribuida a otra distinta y que no existe en otra, sino que, por el contrario, es sujeto de todas las atribuciones. De lo que, sin ser la substancia misma, pertenece por sí mismo a la substancia se dice que es «según la naturaleza» (κατὰ φύσιν) o «por naturaleza» (φύσει).

Una segunda evidencia es la que podríamos llamar el *principio de naturaleza*. Las *Categorías* habían demostrado la evidencia de lo que llamamos «el principio de substancia»: *Supuesto que las substancias primeras no sean, es imposible que alguna cosa sea* (2*b*5). Aquí, Aristóteles se contenta con afirmar que la existencia de naturalezas es más evidente que cualquier otra cosa de la que se quisiera partir para demostrarla: tal intento sería pues risible, como contrario a la ley metodológica que exige que se vaya de lo más claro para nosotros a lo más claro en sí. Y siguiendo esta ley metodológica (formulada en el libro A, cap. 1), nosotros hemos partido del hecho universal del devenir para analizarlo en sus principios; y, respetándola, partiendo de la evidencia de un principio de surgimiento y de estabilización, intentamos encontrar, desde este nuevo punto de vista, los resultados de la investigación anterior.

Entre la materia, la forma y la privación, ¿cuál es la «naturaleza»?

Dialéctica. Antifón quiere que sea la materia, pues si se plantase una cama, sería su materia, es decir, la madera de la que está hecha, la que retoñaría. Pero de este modo se vuelve a la vieja concepción de los fisiólogos de Jonia: el cuerpo elemental es la materia de todas las cosas y la sola naturaleza. Y si, con Platón en el *Timeo*, se admite que los cuerpos más variados son modificaciones

de cuerpos simples, éstos son las únicas naturalezas, por otra parte eternas. Éste es el primer sentido en el que se puede tomar la palabra «naturaleza».

Pero, en otro sentido, puede también decirse que es la forma: *naturaleza, natural*, dice conformidad a un tipo definible, como «artístico» tiene un significado conforme a una idea definida del artista. Ahora bien, la madera, antes de ser tallada en forma de lecho, no es más que potencia de ser lecho, y por ello no se dice que tenga nada de *artístico* o de *artificial*. Igualmente, lo que solamente es potencia de ser *carne* no tiene la naturaleza de carne. Es el tipo o forma «carne» lo que es la naturaleza de la carne.

¿El compuesto de materia y de forma sería, también, *naturaleza?* No: es «por naturaleza», «en virtud de la naturaleza». Ejemplo: el hombre.

Es pues la forma la que es, por excelencia, «naturaleza»; cosa confirmada también por el análisis de la tendencia natural fundamental: lo que «crece», por naturaleza tiende a la forma. Lo que se es por naturaleza es aquello que se ha adquirido creciendo. Desde este punto de vista, la naturaleza es muy distinta del arte. El arte, que «forma» al médico, es extrínseco al enfermo: tiene por efecto la «salud», que es algo muy distinto del arte de curar. La naturaleza que «forma» a los padres o la semilla es intrínseca a «lo que crece por naturaleza»: tiene por efecto la reproducción de sí misma (cap. 1).

Todo esto es una herencia de Platón que Aristóteles quiere conservar: el devenir que conduce a la existencia *(Filebo)* no puede venir de la materia *(Timeo, Leyes;* este último diálogo, contra el materialismo). Por consiguiente, el ser de la «naturaleza», en el sentido de los antiguos fisiólogos, no puede ser la materia, debe ser algo que se parezca a lo psíquico. Pero en lugar de ver en todo la acción de un alma universal, Aristóteles encuentra más económico y más «natural» ver en cada realidad la inmanencia de una forma, determinadora de la naturaleza específica: no inteligente, pero ya inteligible. Esta interiorización de la idea que conduce a un pluralismo de naturalezas es típicamente aristotélica, pero ya la preparaba el último platonismo.

¿Cuál es pues el objeto de la ciencia física? Se distingue del objeto de las matemáticas. Son los cuerpos naturales los que poseen las propiedades geométricas. Pero supongamos a un sabio que estudie la esfericidad de la tierra o del mundo; si es matemático, solamente se interesa en la esfericidad, independientemente de su sujeto; si es astrónomo, se interesa tanto en el sujeto (tierra o mundo) como en la esfericidad. Dicho de otro modo, el matemático separa, el físico no separa. Es que hay formas inseparables: así, en el orden accidental, «chato» designa una forma que sólo se dice de la nariz; igualmente «carne», «hueso», «hombre» designan una forma que sólo se dice de una materia; mientras que «curva», «par» pueden estudiarse sin ocuparse de lo que es par o curvo.

Así pues, el físico difiere del matemático en que no estudia la forma sin la materia correspondiente.

Dialéctica. A la pregunta: «¿El físico se ocupa de la forma o de la materia?», los antiguos respondían ocupándose solamente de la materia (únicamente Empédocles y Demócrito se ocupaban de la forma, pero superficial). Pero la analogía de las artes *muestra* que el físico sólo puede conocer la materia en cuanto está determinada por la forma que constituye su naturaleza, del mismo modo que el médico sólo se interesa en la bilis o en la flema en la medida en que están determinadas por la salud; *muestra también* que conocer solamente la materia corresponde a las artes ejecutivas que desconocen el fin; las artes arquitectónicas que atienden al fin deben conocer la forma; pero la naturaleza móvil tiene su forma por el fin: por tanto, el conocimiento de la forma corresponde al físico.

Una última observación llama al físico a la modestia: no puede pretender conocer la naturaleza exhaustivamente; pues la explicación última de la naturaleza debe buscarse en un más allá de la naturaleza, cuyo conocimiento depende de la *Filosofía primera* (cap. 2).

Uno de los descubrimientos más importantes de Aristóteles en esta época es el de las cuatro causas. Preparada, es verdad, por Platón, especialmente en el *Filebo*, donde la distinción del límite, lo ilimitado y la causa conducen a tres causas aristotélicas, la división cuatripartita propia de Aristóteles aparece aquí, cosa notable, sin

encuesta dialéctica (habrá que buscar esta dialéctica en el libro A de la *Metafísica*, cap. 3 al 7).

Aristóteles refiere el estudio de las causas al ideal de la «ciencia»: en efecto, creemos saber, cuando conocemos las «causas». Éstas son: la *causa material (aquello a partir de lo cual una cosa empieza a ser como de un principio que le permanece interior)*, la *causa formal*, que es bajo diferentes puntos de vista *modelo, definición, esencia;* la *causa eficiente (aquello de donde proviene el principio del devenir)*, la *causa final (aquello en cuya dirección se realiza el cambio)*.

El entrelazamiento de las causas es evidente: una misma cosa siempre tiene varias causas. El ejemplo de la estatua es célebre. *Incluso hay cosas que son causas la una de la otra, pero no del mismo modo* (es la causalidad mutua). *Por último, la misma cosa puede ser principio de los contrarios.*

Pero si todos saben que Aristóteles distingue cuatro especies de causalidad, a menudo se ignoran los seis modos que a dicha causalidad reconoce: en efecto, cada una de estas cuatros causas puede ser causa particular u orgánica, por sí o por accidente, combinada o simple, y en cada uno de estos casos, en acto o en potencia.

Sería provechoso también estudiar las leyes de la causalidad presentadas aquí por Aristóteles: 1.° La causa particular en acto es contemporánea de su efecto. La causa en potencia no tiene que ser contemporánea de su efecto. 2.° La verdadera causa es la más elevada: ¿la causa de la estatua? Más que Policleto es el escultor; pero más que el escultor es el arte. 3.° Los géneros causan los géneros, los individuos causan los individuos, las causas en potencia causan los posibles, las causas en acto causan los seres actuales.

Así acaba el περὶ φύσεως de Aristóteles, complementario de su περὶ ἀρχῶν.

Podemos conjeturar que los libros III-VIII de la *Física* formaban un *Tratado del movimiento*. Primeramente, el movimiento se estudia y define en sí mismo (*Física* III, 1-3); después, en las realidades y las nociones que con él se relacionan: el infinito (III, 4*a*8), el lugar (IV, 1*a*5), el vacío (IV, 6*a*8). Sabemos que Aristóteles ha conseguido encerrar en valiosas definiciones la realidad física del movimiento y del lugar. Por el contrario, no admite el infinito más que como

potencia, y niega el vacío como inútil e imposible. Por último, trata del tiempo, y lo examina en cuanto es vivido por el alma en contacto con el devenir y, principalmente, el movimiento local, considerado como el más general y el más fundamental (IV, 10*a*14).

Los libros V, VI, VIII *(sic)* pudieron constituir también un *Tratado del movimiento*, en el que se observa una continuidad real, rota por la intercalación del libro VII, que no es más que una redacción primitiva del libro VIII, que algunos discípulos piadosos no quisieron dejar perder.

Física V estudia la división del movimiento en sus diversas especies; *Física* VI estudia la división del movimiento en partes.

El libro VIII parece posterior y será más provechoso estudiarlo en el período siguiente.

TRATADO DEL CIELO.

Muy cercana a la doctrina del *Tratado de la filosofía* es la del *Tratado del cielo*, que continúa lógicamente a la *Física*. En él Aristóteles vuelve a la noción de quinta esencia y le atribuye las concepciones tradicionales de la divinidad (I, 1). También encontramos en él la idea del Dios que fabrica la naturaleza: *Dios y la naturaleza no hacen nada en vano* (I, 5, final).

El *Tratado del cielo* tiene por objeto el movimiento de traslación considerado en los cuerpos que forman la totalidad del universo. Su método une la experiencia a la deducción: se amplía la base experimental acudiendo a la opinión de los sabios o incluso del vulgo. Mientras el *Timeo* debe su apariencia de modernidad al empleo mítico de las matemáticas, el *Tratado del cielo*, aunque nos da una impresión de mayor arcaísmo, representa un progreso de la tendencia estrictamente experimental. Su plan es simple: después del estudio del mundo supralunar, es decir, primero del cielo de las estrellas fijas, y después de las esferas de los diferentes planetas, Aristóteles aborda el mundo sublunar que va de la luna a la tierra; el movimiento único del mundo supralunar es el movimiento circular que tiene por sujeto el quinto elemento, llamado «éter», divino, ingénito, incorruptible; los movimientos del mundo sublunar son

movimientos rectilíneos hacia abajo o hacia arriba, segun las naturalezas de los cuatro elementos: tierra, agua, aire, fuego, de los que los primeros son «pesados» y los últimos «ligeros». Aristóteles, en efecto, piensa que los cuerpos naturales simples (o elementos), que son, por otra parte, substancias compuestas de materia y de forma, tienen cada uno un movimiento natural simple. Como la tierra es «absolutamente pesada» tiene por lugar natural la parte baja y forma el soporte natural de todos los demás cuerpos. Por encima, el agua, ligera en relación con la tierra, pero pesada en relación con el aire, y así a continuación hasta el fuego, que es absolutamente ligero y constituye la última capa de este mundo inferior. Todo movimiento violento que les hace abandonar su lugar natural origina por reacción el movimiento natural de retorno al lugar natural: estos movimientos son, en principio, rectilíneos. Pero, más allá del mundo sublunar, un quinto elemento presenta la particularidad de tener un movimiento natural circular: reconocemos en él la ἐνδελεχεία del *Tratado de la filosofía;* es el éter, *ardor caeli,* traducía Cicerón. Recordemos que esta noción sostenía provisionalmente cierto materialismo, ya que el νοῦς *(= mens)* se identificaba con el éter astral.

Pero el realismo empírico de Aristóteles no aparece unido al materialismo ni al sensualismo: por una parte, el intelecto que anima el cuerpo de los astros no tardará en manifestar propiedades incompatibles con la materialidad; por otra parte, desde el primer capítulo del libro I del *De caelo*, Aristóteles está seguro, de antemano, de que la inteligibilidad del universo es la de un todo necesario y perfecto, fuera del cual no hay ni lugar, ni vacío, ni tiempo. Ahora bien, la reflexión sobre la necesidad y la perfección de este todo corpóreo le convencerá muy pronto de que esta perfección del movimiento circular y esta necesidad del movimiento eterno dependen de la moción trascendente del primer inmóvil *(Física* VIII, 5ss). Por el momento, Aristóteles se contenta con unir sus teorías con las intuiciones comunes al conjunto de la humanidad: *La teoría parece aquí confirmar los hechos, y los hechos la teoría.* En efecto, *todos los hombres se forman una noción de los dioses y todos, griegos y bárbaros, que creen en la existencia de los dioses, están de acuerdo en localizar a la divinidad en la región más alta, atribuyendo evi-*

dentemente a lo inmortal lo que es inmortal, y considerando toda otra suposición como inadmisible. Así pues, si hay una realidad divina, y de hecho la hay, las indicaciones que acabamos de dar sobre la primera substancia corpórea estaban bien fundamentadas. Esto aparece suficientemente en la observación sensible, en la medida al menos en que nos podemos fiar de una certeza puramente humana. En efecto, en todo el curso del tiempo pasado, de acuerdo con la tradición transmitida de edad en edad, no se ha comprobado ningún cambio ni en el conjunto del cielo más exterior, ni en ninguna de sus propias partes. Parece incluso que el nombre (de «éter») *se ha transmitido desde nuestros más lejanos antepasados hasta el tiempo actual, habiendo tenido siempre los antiguos la misma opinión que la que profesamos nosotros: pues no una vez, ni dos veces, sino un número infinito de veces, creámoslo, se han emitido y han llegado a nosotros las mismas opiniones. Por ello, con la idea de que el primer cuerpo* («el cielo») *es algo distinto de la tierra, del fuego, del aire y del agua, los antiguos han dado el nombre de éter al lugar más elevado, derivando su nombre del hecho de que corre perpetuamente* (ἀεὶ θεῖν) *durante la eternidad del tiempo.*

Esta visión del mundo que se ha impuesto, en sus grandes rasgos, hasta Copérnico, Galileo y Descartes, hoy día no tiene ya validez. Especialmente la concepción fijista de la naturaleza y la concepción cíclica de la historia del pensamiento científico están substituidas actualmente por la concepción progresiva de la tradición científica. No obstante, se observará que la visión de Einstein, al restituir la primacía universal de la línea curva y cerrada, sobre la línea recta indefinida, renuncia a los postulados cartesianos y vuelve a una de las intuiciones esenciales que Aristóteles tomaba de la cosmografía de su tiempo.

Tratado de la generación y de la corrupción.

Siguiendo el orden sistemático, junto al *Tratado del cielo* está el *Tratado de la generación y de la corrupción*, emparentado con aquél por el estado de su doctrina, que en ambos está muy cerca de la del *Tratado de la filosofía*. Estos tres tratados deben de haber sido concebidos y redactados casi al mismo tiempo que la *Física*.

El objeto propio del *Tratado de la generación y de la corrupción* es el devenir substancial; la venida a la existencia (γένεσις) y la pérdida de la existencia (φθορά). Todos los cuerpos naturales del mundo sublunar son susceptibles de empezar a ser (γεννητά) y de cesar de ser (φθαρτά), pero Aristóteles se contenta con estudiar la generación y la corrupción en los cuerpos naturales simples, es decir, en los elementos (tierra, agua, aire, fuego) y señalar rápidamente su correspondiente en los cuerpos naturales compuestos, y sobre todo, organizados. Sin embargo, lo que interesa especialmente a Aristóteles es la combinación de los elementos en cuerpos naturales compuestos, pero susceptibles de entrar en combinaciones más complejas: a estos compuestos de base, Aristóteles los llama «homeomerías» (ὁμοιομερῆ, lo que significa «formados de partes semejantes»).

En una primera parte (= A, 1-5), Aristóteles defiende contra algunos pensadores griegos (1-2) la realidad específica de la generación y de la corrupción como opuestas a la alteración (3-4), al crecimiento y a la disminución (5). Invoca la necesidad de la materia prima como base de toda generación y corrupción.

En una segunda parte (= A, 6-10), define las causas de la generación y de la corrupción para indicar su sujeto propio y dar de ellas definiciones rigurosas. Por el contacto (6) que permite la acción y la pasión (7-9) se hace posible la mixtión (μῖξις) o combinación (10) de los elementos en «homeomerías».

En una tercera parte (= A, 1-8), propone un estudio exhaustivo de los cuatro elementos y de sus transformaciones mutuas para formar las «homeomerías».

Por último, en la cuarta parte (= B, 9-11), después de haber examinado brevemente las causas material y formal (9), las causas final y eficiente, así como la continuidad de la generación (10), aborda el problema de la necesidad en el devenir. Su tesis es que existe lo necesario incluso en el devenir, y que el devenir necesario no es otro que la generación circular, bien entendido que si *algunas cosas son manifiestamente engendradas de forma circular, como las lluvias y el aire, de tal manera que si hay una nube, debe llover, y que, inversamente, si llueve, debe haber una nube,* es que se trata del retorno de hechos específicos y no de substancias individuales

BALANCE DE LA JUVENTUD DE ARISTÓTELES

El método.

Primero, el joven Aristóteles es más platónico que Platón. Contra la escuela de Isócrates, parece incluso haber sido como el portavoz de la Academia. Se convierte en el campeón de la ciencia desinteresada contra el ideal completamente pragmático de Isócrates. En su primera obra publicada *(Grilo o de la Retórica)* niega al método isocrático (únicamente preocupado de hacer valer las opiniones útiles) toda pretensión al título de arte. Especialmente en el *Protréptico,* demuestra la necesidad de filosofar: la contemplación de la verdad es, en efecto, el fin natural del hombre. Así pues, la filosofía no es sólo, como para Platón, el rodeo necesario al que quiere reorganizar la ciudad: es la realización, al menos inicial, del fin mismo do nuestra naturaleza.

Parece haber cambiado de dirección cuando publica su colección de *Proverbios;* se muestra capaz de interesarse también por la elocuencia; llega hasta proporcionar a los oradores algunos procedimientos de persuasión: aquellos cuyo éxito está garantizado por la experiencia común.

Pero el cambio es completo a partir del momento en que Aristóteles substituye la dialéctica de su maestro por una concepción completamente nueva de la misma. Rechaza el postulado, común a Platón y a Isócrates, según el cual la opinión se opone radicalmente a la verdad cierta. Contra Isócrates, y con Platón, pretende pasar de la opinión a la certeza científica; pero, contra Platón, afirma que toda verdad cierta procede de alguna opinión precientífica. Y concluye que el trabajo fundamental, previo a toda investigación, es cribar las opiniones hasta sacar a luz las verdades ciertas e indemostrables que implican y que servirán de principios a las ciencias *(Tópicos).*

Muy pronto, la reflexión de Aristóteles, sin apartarse del arte oratorio, ha debido tener por objeto el arte de pensar correctamente. Y la lógica de los términos, aunque simple esfuerzo para clasificar los modos diversos de emplear las palabras, le da ocasión de alejarse un poco más de Platón *(Categorías).*

EL ALMA.

Sobre todo por su concepción del alma, el joven Aristóteles se afirmaba más platónico que Platón. En el diálogo al que ha dado el nombre de su amigo, el joven héroe «Eudemo», presentaba al alma humana como una verdadera forma platónica. Y constituye un punto de referencia indudable para quien quiera reconstruir la evolución del pensamiento aristotélico: toda obra de Aristóteles en que se afirme la existencia substancial y separada del alma, en el cuerpo considerado como el lugar de una enfermedad o castigo para el alma, debe ser referida a la época en que el autor era aún un platónico convencido y fogoso (Nuyens).

EL OBRAR.

Más platónica que en el mismo Platón era la moral recomendada por Aristóteles, autor del *Protréptico:* la vida sólo tiene un fin, «contemplar» La felicidad no tiene sino un nombre: es la más alta excelencia (ἀρετή) de la inteligencia, la «contemplación» El medio de conseguir este fin beatificante es separarse totalmente del cuerpo y de las cosas utilitarias para entregarse a la contemplación desinteresada. Esto es filosofar.

No obstante, muy pronto, según parece, la reflexión de Aristóteles se vuelve crítica ante construcciones aventuradas de la política platónica: el segundo libro de la *Política*, nos ha conservado los reproches de detalle que el buen sentido de Aristóteles opone a varios puntos de la utopía platónica, y que se refieren principalmente al comunismo de las mujeres, niños y bienes.

EL DEVENIR.

Desde que Aristóteles empezó a reflexionar sobre el devenir, sin haber tenido que oponerse nunca al platonismo, sino, por el contrario, siguiendo los análisis de las últimas obras de Platón (particularmente el *Filebo* y el *Timeo),* se encaminó hacia el hilemorfismo o teoría de la materia y de la forma.

El *Filebo* reconocía en todo ser una unión de lo uno y lo infinito, y, más especialmente, en toda realidad sujeta a la variación cualitativa, un mixto de límite y de ilimitado, venido a la existencia por influencia de la causa. El *Timeo* mostraba en la naturaleza, como en el taller de algún prodigioso artesano, una matriz neutra que recibía impresiones, copias a su vez de un modelo, en el receptáculo (o lugar) de las formas.

En esta misma línea el *Tratado de los principios (Física* I y II) nos muestra, en el seno del ser en devenir, la unión de los dos principios inseparables, lo uno, sujeto de los contrarios, y lo distinto, presencia o ausencia de los contrarios: la materia, la forma y la privación. El *Tratado del movimiento (Física* III y IV) no tiene más que sacar las consecuencias de

esta doctrina para definir el movimiento. Después de ello falta mostrar la inexistencia de lo vacío, asignar la realidad exacta del lugar y precisar en qué sentido existe el infinito.

Por último, realizando a su modo (que excluye todo empleo del mito) el proyecto de Platón, Aristóteles propone su teoría del mundo supralunar *(Tratado del cielo)* y del mundo sublunar *(Tratado de la generación y de la corrupción).*

El ser.

Durante este primer período, el estudio del ser se confunde para Aristóteles con el juicio que debe hacer sobre la doctrina central de su maestro: la teoría de las ideas.

En el *Tratado del bien,* Aristóteles ordena y edita el texto de una de las últimas exposiciones hechas por Platón de su ontología.

En el *Tratado de las ideas,* el alumno pasa esta doctrina (que no se le puede acusar de desconocer y que es difícil pretender que no ha comprendido) por la criba de una crítica sin piedad, de la que no ha inventado todos los instrumentos. Y esta crítica, definitiva a su parecer, unas veces Aristóteles la presentará en pequeña síntesis *(Metafísica* A, 9), otras ampliamente desarrollada *(Metafísica* M y N).

En el *Tratado de la filosofía,* la negación de las ideas parece haber producido a Aristóteles una dificultad para concebir lo inmaterial. ¿Ha sido Aristóteles materialista durante algún tiempo? Lo que es innegable es que localizaba la inteligencia rectora del universo en el éter, cuyo movimiento perpetuo le parecía a la vez explicar el de los astros y justificar las creencias populares sobre la divinidad del cielo *(Tratado del cielo).*

Lo divino.

A medida que Aristóteles perdía la fe platónica en las ideas, crecía en él la certeza de que este mundo sensible era obra de un dios. A lo sensible, que Platón rebajaba hasta hacer de él la semejanza fugaz, evanescente, inconsistente de las ideas, Aristóteles tenía cada vez más la tendencia de reconocerle una consistencia ontológica propia y un valor inteligible. En lugar de proclamar que los dioses deben su divinidad al hecho de que contemplan las ideas, Aristóteles pretende que el mundo sensible debe su belleza y su movilidad al hecho de que está bajo la dependencia de los dioses o de Dios. En lugar de huir de este mundo sensible para refugiarse junto a los λόγοι, a fin de contemplar más allá lo inteligible puro, Aristóteles osa contemplar este mundo sensible en su eternidad de movimiento y en su belleza de colocación, y es entonces cuando el mundo terrestre le sirve de medio lógico para descubrir, por la vía de la causalidad, la existencia del principio divino. Ésta es, reducida a lo esencial, la aportación no sólo filosófica, sino también religiosa, del *Tratado de la filosofía.*

CAPÍTULO SÉPTIMO

LOS VIAJES DE ARISTÓTELES (348-335)

El antiguo discípulo de Platón había abandonado ya la Academia. Después de la muerte de Platón (348), no puede quedarse en Atenas, donde Espeusipo toma el lugar de su tío y donde un macedonio se siente bastante sospechoso.

Va a reunirse en Aso con un trío de académicos. Con Hermias, tirano de Atarnea, al lado de Erasto y de Corisco, antiguos alumnos de Platón en la Academia, Aristóteles va a hacer política aplicada. Pero también hace lógica *(De la interpretación, Analíticos)*.

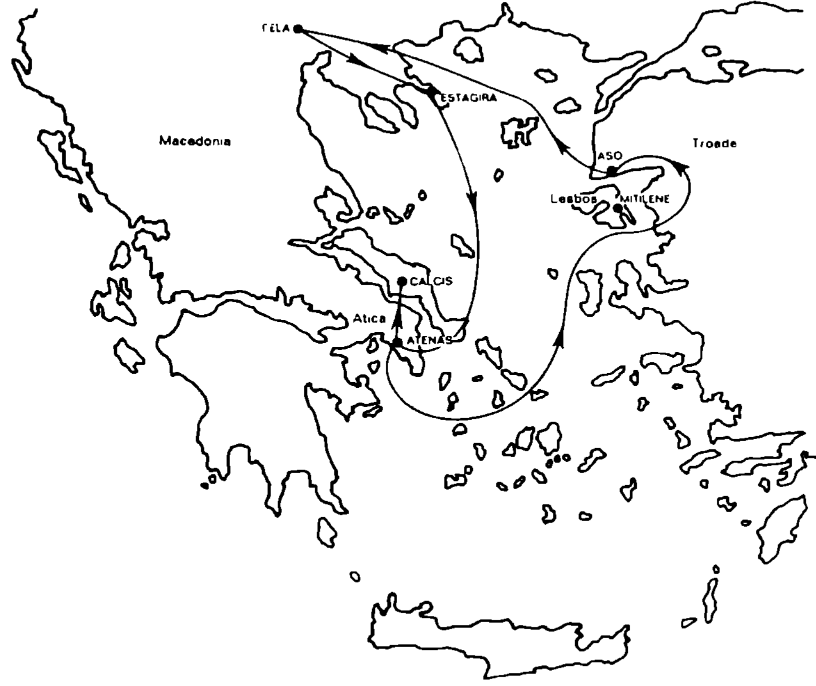
Con Teofrasto de Éfeso, que se reúne con él en la isla de Lesbos, se entrega a las investigaciones biológicas *(Historia de los animales, Partes de los animales)*.

Pero no desdeña, por ello, la especulación pura: por el contrario, pretende ocuparse a la vez de los dos órdenes de investigaciones: *Física* VIII profundiza la prueba de Dios por el movimiento, ya esbozada por Platón en el libro X de las *Leyes*.

Aristóteles debe buscar una dialéctica que sustituya a la platónica: ha renunciado a la ciencia total y sinóptica; necesita inventar una ciencia suprema, que se ocupará de lo que es común a todos los géneros de realidad. Es la que designamos hoy con el nombre de «metafísica», pero que él designa al principio por la expresión, repetida a menudo, de *la ciencia que buscamos*.

Ahora que ha renunciado al bien en sí platónico, Aristóteles debe intentar definir la vida buena *(Ética a Eudemo)*.

Muy pronto las vicisitudes de la política lo arrancan de la investigación desinteresada. Es nombrado preceptor de Alejandro (343) y Hermias muere, víctima de la falsía del rey de Persia. En honor de Alejandro, su discípulo, edita a *Homero*, base de la educación helénica. Reflexiona sobre los problemas de la política, fin de la educación de un príncipe *(Política* III, VII, VIII). Y traba con Antípatro una amistad que reemplazará a la que le unía con Hermias.


LOS VIAJES DE ARISTÓTELES
PELA
ESTAGIRA
Macedonia
Troade
ASO
Lesbos
MITILENE
CALCIS
Atica
ATENAS

Cuando Filipo de Macedonia muere asesinado (336) y el joven Alejandro somete a las ciudades griegas bajo el yugo macedonio, Aristóteles puede volver a entrar en Atenas (335) con un importante bagaje de hechos clasificados y de ideas organizadas.

PERIODO DE VIAJES E INVESTIGACIÓN

EL HOMBRE.

En los años 348-347, dos acontecimientos de desigual importancia afectan profundamente a Aristóteles: Platón muere, y Estagira, ocupada militarmente por Filipo de Macedonia, es saqueada por sus tropas.

La reconstrucción de Estagira será objeto del cuidado de Aristóteles durante mucho tiempo, lo que muestra en él la vivacidad de los sentimientos más simplemente humanos.

Platón es sustituido en la dirección de la Academia por Espeusipo, su sobrino, el cual no es en absoluto su heredero espiritual: representa las nuevas tendencias de la Academia, las que, según opinión de Aristóteles, «matematizaban demasiado la filosofía».

Desde este momento, ¿qué puede hacer Aristóteles en Atenas? Ya no puede frecuentar la Academia. ¿Fundar una escuela rival? No cree tener fuerza para ello todavía. Por otra parte, la caída de Olinto y la destrucción de la federación griega provocan un levantamiento antimacedonio: no es el momento para que un macedonio funde una escuela en Atenas.

EL EQUIPO.

En estas circunstancias, casi no podemos asombrarnos de ver a Aristóteles exilarse voluntariamente. Se lleva consigo a Jenócrates, que no seguirá siendo siempre su amigo, pero que por el momento se siente más fiel a las ideas de Platón que a las innovaciones de Espeusipo.

En la elección de su retiro prueban su decisión de mantenerse fieles a Platón: el lugar que eligen. Aso, en la Tróade, es una especie de «comando» de académicos, un terreno de experiencias y de ejercicios para la aplicación de la doctrina platónica. En esta ciudad dos antiguos alumnos de Platón, Erasto y Corisco, originarios de Escepsis, en la Tróade, trabajan de acuerdo con el tirano Hermias de Atarnea en la reforma platónica del pequeño principado.

Hermias, nacido en Bitinia, había empezado su prodigiosa carrera al servicio de un banquero. Muy pronto tuvo con qué comprar pueblos enteros de la región del Ida, cerca de Escepsis. Después se hizo conceder —sin duda por los persas— una especie de principado feudal que rápidamente se extendió a lo largo de las costas de la Eólida, frente a la antigua Lesbos, hasta la ciudad de Atarnea. Es el apogeo de su fortuna: Teopompo de Quíos, su detractor, nos lo muestra obteniendo el triunfo de sus caballos en los concursos.

Pero un día este aventurero se convierte a la filosofía. De esta conversión nos queda un documento, es la *Carta VI* de Platón: *Platón a Hermias, Erasto y Coriso: ¡Salud! Creo que una divinidad os prepara amable y pródigamente una suerte feliz, si sabéis aprovecharla. Habitáis en la vecindad los unos de los otros y tenéis toda clase de facilidades para prestaros mutuamente servicios muy grandes. Pues el poder de Hermias, en todos los aspectos, crecerá menos por la multitud de sus caballos y demás pertrechos de guerra o por el crecimiento de sus riquezas, que por la posesión de amigos seguros con el alma sana... Erasto y Corisco... son inexpertos porque han pasado gran parte de su vida con nosotros, gentes tranquilas y sin malicia... Yo te afirmo, Hermias, yo que tengo de Erasto y de Corisco un conocimiento mayor que el tuyo, te declaro y te garantizo que no hallarás fácilmente unos caracteres más dignos de confianza que los de tus vecinos. En consecuencia, te aconsejo que te unas por la amistad a estos hombres tanto como puedas... E igualmente a Corisco y a Erasto les aconsejo, a su vez, que tengan aprecio a Hermias y que intenten formar por medio de lazos mutuos una íntima unión de amistades. Y si alguna vez uno de vosotros intenta romperla, pues lo que es humano no es de una absoluta firmeza, enviadnos aquí, a mí y a mis amigos, una carta exponiendo la queja... Esta carta debéis leerla los tres juntos, si es posible, y si*

no, dos a la vez y lo más frecuentemente que podáis. Consideradla como una fórmula de juramento y una convención con fuerza de ley.

Podemos decir que el pequeño reino de Hermias permite por fin a Platón conseguir, por medio de otras personas, lo que no pudo conseguir en Sicilia. En efecto, los dos antiguos alumnos de Platón consiguieron que Hermias se dedicase enteramente a la filosofía, lo que nunca había conseguido Platón de ninguno de los dos Dionisios. Nos cuentan que Hermias llegó al más completo dominio de sí mismo. Aristóteles encontró allí la atmósfera de la Academia. *Hermias hizo amigos suyos a Corisco y a Erasto, a Aristóteles y a Jenócrates. Por ello todos vivieron cerca de Hermias. En consecuencia, él se hizo su discípulo...; los colmó de regalos... Deliberadamente, hizo evolucionar la tiranía hacia un régimen político más humano. Y por ello llegó a gobernar todo el territorio vecino hasta Aso. Entonces, a causa del placer que sentía en compañía de estos filósofos, les hizo entrega de la ciudad de Aso. Pero, entre todos, estimó principalmente a Aristóteles, y con él dio muestras de los más íntimos sentimientos* (DÍDIMO CALCENTERO, gramático alejandrino, en un papiro encontrado en El Cairo en 1901).

INVESTIGACIONES Y TRABAJOS, EN ASO.

Sabemos que el tiempo pasado por Aristóteles cerca de Hermias fue un tiempo de viajes, pero también de labor intelectual y muy fecundo. Así, en muchos pasajes de sus escritos de lógica, que están sin duda entre los más antiguos del *Corpus aristotelicum*, Aristóteles toma como ejemplo a «Corisco»: parece natural pensar que en el momento en que el autor redactaba sus lecciones veía ante él, sentado en la clase, a Corisco, jefe de Estado y, no obstante, su discípulo.

Aristóteles sólo permanecerá tres años en Aso: tiempo suficiente para casarse con Píteas, sobrina e hija adoptiva de Hermias, que le dio una hija llamada como su madre, Píteas. Viudo muy pronto, Aristóteles contraerá una segunda unión, no enteramente legalizada, con una estagirita, Herpilis, que le dará a su hijo Nicómaco (al que dedica su última *Ética*).

Trágico incidente.

En el año 345, Jenócrates y Aristóteles abandonan Aso por Mitilene, capital de la isla de Lesbos.

Es posible que esta marcha se produjese con ocasión del arresto y deportación de Hermias. En efecto, Mentor de Rodas, agente del rey de Persia, había intentado invadir el pequeño reino fronterizo, en el que Hermias mantenía una presencia griega. Al no haberlo conseguido, fingió un deseo de acuerdo. Invitado a conversaciones pacíficas, Hermias fue traidoramente detenido y encarcelado. En Susa fue torturado. Pero, lejos de revelar secretos, se negó a hablar, hasta el punto que su firmeza conmovió a Artajerjes. Pero los consejeros del Gran Rey exigieron que fuese crucificado. Se le preguntó qué última gracia deseaba: «Que escriban a mis amigos que no he hecho nada de lo que tenga que avergonzarme, ni que sea indigno de la filosofía.» La página célebre de Platón sobre el justo crucificado (*República* 361-362) iluminó, sin duda, los últimos momentos de este héroe. Aristóteles se encargó, no sin valor, de celebrar la grandeza de alma de este verdadero «filósofo». Hizo grabar en Delfos, en el pie de una estatua o en un cenotafio, la inscripción siguiente: *Aquel a quien ves aquí fue muerto un día, con desprecio de las santas leyes de los dioses, por el rey de los persas portadores de arcos. Para prenderlo, renunciando a la lanza y a sus sangrientos combates, hubo que recurrir a la astucia de un traidor* (Diógenes Laercio v, 6, corregido por el texto de Dídimo Calcentero).

Aristóteles es también el autor de este bello himno a Hermias: *¡Oh Virtud!, difícil para la raza mortal, la más bella de las víctimas en la vida. ¡Oh doncella!, por tu belleza, incluso morir es el destino ansiado por los griegos, incluso sufrir penas violentas y largas. Tú llevas en tu frente un fruto igual a los inmortales y superior al oro, como al lánguido sueño de los antepasados. Por ti Hércules, hijo de Zeus, y el hijo de Leda sufrieron mucho con sus trabajos, cuando aspiraban a la fuerza que tú das. Por amor a ti, Aquiles y Ayax llegaron a las mansiones de Hades. Por tu querida beldad también el hijo de Atarnea ha dejado desolados los rayos del sol. Es por lo que es ensalzado a causa de sus eminentes gestas. Y las Musas lo declararán inmortal, ellas, las hijas de la memoria, que*

glorifican la piedad de Zeus hospitalario y el don de la amistad sin arrepentimiento (según Diógenes Laercio y Ateneo).

La virtud está personificada, por un artificio literario, o por una costumbre religiosa que no permite augurar nada en cuanto a la filosofía del escritor. Por lo menos es precioso para nosotros poder contemplar estas dos muestras de un arte refinado del bien decir: si, más tarde, Aristóteles adopta un estilo radicalmente despojado, en los antípodas de toda literatura, no será por falta de capacidad, sino por decisión propia.

Observaciones biológicas.

En Mitilene, adonde acaba de llegar con Jenócrates y donde Teofrasto, que será su más querido discípulo, le ofrecía «una residencia» (Ross), Aristóteles pasará dos años.

Ahora bien, se comprueba que, de un extremo a otro de sus obras de historia natural, las referencias a lugares conocidos de la Grecia propia son raras; por el contrario son frecuentes las que mencionan lugares de Macedonia y de Asia Menor, desde el Bósforo a la costa de Caria. Igualmente en seis lugares de sus obras biológicas se encuentran los nombres de muchas ciudades de la isla de Lesbos. La laguna de Pirra, bien abrigada, en esta bella isla, debe de haber sido para Aristóteles un buen terreno de caza y un excelente observatorio.

Invitación real.

Pero en el año 342 se interrumpe repentinamente la investigación científica: Filipo, rey de Macedonia, ruega a Aristóteles que sea preceptor de su hijo Alejandro.

Nada tiene de asombroso: Filipo y Aristóteles se habían conocido de niños, y Hermias, en su principado de Atarnea, bastión avanzado de la influencia macedonia, estaba en relaciones frecuentes con Filipo, que de este modo no ignoraba nada de las actividades de Aristóteles, suponiendo que la reputación de Aristóteles no hubiese bastado para recomendarle al rey, como sabio y como consejero. Era de esperar que Aristóteles aceptaría en seguida: un

discípulo de Platón, un antiguo alumno de la Academia no tenía mayor ambición que la formación de buenos gobernantes. También en su *Política*, Aristóteles dará gran importancia a la educación de los futuros soberanos.

Por otra parte, no es imposible que Aristóteles hubiese ido ya a la corte de Pela, enviado en una misión precisamente por Hermias, poco antes de su detención (Jaeger). En esta hipótesis, la llegada de Aristóteles a Lesbos hubiese precedido y no seguido a la muerte de Hermias.

Aristóteles, preceptor de Alejandro y editor de «Homero».

La educación griega se apoyaba en el estudio de los poetas. Aristóteles intentó hacer este estudio científicamente: comprobó el texto de la *Ilíada* y preparó la edición de *Homero*, que Alejandro, más tarde, llevaba siempre consigo en un cofrecito (νάρθηξ). Del mismo tiempo data la obra *Sobre las dificultades homéricas*. Por último, la inspiración del diálogo, hoy perdido, *Sobre los poetas* debe remontarse a la misma fecha (Moraux).

Pero, a los ojos de un antiguo discípulo de Platón, una educación puramente literaria no hubiese convenido a un futuro rey. El *Tratado de la realeza* debe datar (Jaeger, Moraux) de estos años de preceptor en Macedonia: Epicuro, en un tratado que tiene el mismo título, reprochaba a Aristóteles que él, un filósofo, hubiese vivido al lado de los príncipes y hubiese tomado parte activa en la política.

Actividad política de Aristóteles.

De hecho, la escolaridad de Alejandro fue breve. En el año 340 Filipo se marcha a la guerra contra los de Fócida. A los dieciséis años Alejandro es regente: se aprovecha de ello para conquistar en Egipto el territorio que más tarde recibirá el nombre de Alejandría.

Aristóteles no se priva de intervenir en muchos asuntos del Estado. Llega a hacer reconstruir Estagira. Luego, le da leyes.

En una diferencia entre Atenas y Filipo — respecto de Selimbria — desempeña un papel conciliador (cf. *Cartas relativas a los Selimbrios*).

Habiendo sido arrasada Éreso, patria de Teofrasto, Aristóteles también interviene para hacerla reconstruir.

Filipo, desde la batalla de Queronea (338), domina toda Grecia y pretende levantarla contra Persia. Mientras Isócrates se hace heraldo de la guerra panhelénica contra los bárbaros, Aristóteles («lo sabemos hoy», Moraux) intenta apartar de ella a Filipo. Pero ya es demasiado tarde: durante las bodas de su hija, Filipo es asesinado (verano del año 336). Alejandro le sucede: tiene veinte años.

Atenas se agita. Demóstenes se burla del «jovencito» que acaba de ceñir la corona macedonia. Pero el jovencito no pierde el tiempo: ataca por todas partes a la vez. ¿Tebas se resiste? Es arrasada (335). Atenas tiene miedo. La aristocracia y la burguesía vuelven a someterse al yugo.

Las puertas de Atenas se abren ante Aristóteles, que seguramente se había retirado a Estagira, no teniendo ya nada que hacer en Pela.

Entre su marcha de Atenas, después de la muerte de Platón, y su regreso a Atenas, después de la muerte de Filipo, ¿es posible reconstruir la curva de los trabajos filosóficos de Aristóteles?

ANÁLISIS DE LAS OBRAS DE ESTE PERIODO

Contrariamente a lo que había creído Jaeger, Aristóteles, tan pronto como se hubo instalado en Mitilene, en la isla de Lesbos, debió dedicarse intensamente a la investigación de la morfología, la fisiología y las costumbres de la fauna del litoral.

No tenemos la intención de hacer historia de la biología: pero es imposible olvidar el interés filosófico que presentan numerosos tratados aristotélicos más estrictamente «científicos» según nuestra manera moderna de hablar.

Debemos saber que la serie de las obras de física que, en su forma más corta, comprendía desde el final del primer periodo la *Física*, el *Tratado del cielo*, el *Tratado de la generación y de la corrupción* y los *Meteorologica* (salvo el libro IV), no tardó en ampliarse con la adición de un buen número de tratados de «ciencia

natural», siguiendo el plan que indicaba el prólogo de los *Meteorologica*: «Los animales, después las plantas, primero en general, después en particular...», con la reserva de que el original del *Tratado de las plantas* se ha perdido.

Estos tratados de ciencia natural están unidos entre sí por el anuncio del tratado siguiente, que se hace al final de cada uno de ellos. No obstante, no todos los manuscritos están unánimes en estos enlaces que nos indican. Todos hacen empezar la serie por el *Tratado de las partes de los animales*. Pero, a continuación, algunos ponen el *Tratado de la generación de los animales*, mientras que otros intercalan entre estos dos extremos los *Tratados de la marcha de los animales, Del alma, Del sentido y del objeto sensible, De la memoria y de la reminiscencia, Del sueño* con sus apéndices *De los ensueños, De la adivinación por los sueños, Del movimiento de los animales*.

Por último, se advierte que el principio del *Tratado del sentido* anuncia el tema de otros pequeños tratados de ciencia natural: *De la duración y de la brevedad de la vida, De la juventud y de la vejez, De la vida y de la muerte, De la respiración*.

LA HISTORIA DE LOS ANIMALES.

Lo que es digno de observación es que la *Historia de los animales* no entra directamente en la serie: no es un tratado (πραγματεία), sino un memorándum (ὑπομνῆμα), simple recogida de materiales coleccionados por Aristóteles y por sus colaboradores, y destinados a ser objeto de trabajos ulteriores más metódicos. Pero no dejaremos de observar que desde la *Historia de los animales*, es decir, con toda probabilidad desde el principio del segundo período, las preocupaciones de clasificación sistemática conducirán a Aristóteles a observar la importancia de la semejanza por analogía, no sólo desde el punto de vista de la estructura orgánica, sino incluso desde el punto de vista del comportamiento psicológico. De este modo se continúa y se precisa en Aristóteles una trasposición ya ampliamente empezada por Platón: la similitud de las relaciones no solamente permite relacionar magnitudes y números, diferentes en valor absoluto, sino que permite también reconocer la identidad

fundamental de estructuras o de elementos, a primera vista irreductibles: *Algunos animales tienen partes, ni específicamente idénticas ni solamente diferentes por la cantidad, sino semejantes según una similitud de relaciones* (κατ' ἀναλογίαν). *Por ejemplo, el caso de la espina en relación con el hueso, del cuerno respecto de la uña, de la pinza respecto de la mano, de la escama respecto de la pluma: pues lo que la pluma es al pájaro, es la escama al pez (Historia de los animales* I, cap. 1).

Ahora bien, lo que vale para el organismo vale también para el psiquismo: hay en los animales rasgos, vestigios, de la manera de ser psicológica, dulzura, salvajismo, carácter fácil o difícil, valor, cobardía, temor, seguridad, impetuosidad, falsedad, *e incluso ciertos rasgos de parecido con la inteligencia humana*, igual que hemos dicho respecto de los órganos... Algunos de estos rasgos difieren por el grado de lo que son en el hombre; otros sólo se verifican siguiendo una similitud de relaciones, *pues igual que hay en el hombre arte, sabiduría, reflexión, hay en el animal alguna otra potencia natural.* Lo que nos autoriza a cruzar la frontera es el estado intermedio presentado por el niño: comprobamos en el niño unas huellas o gérmenes de sus disposiciones futuras, mientras que su alma no difiere en nada de la de los animales. De donde una primera conclusión: no hay nada irracional en decir que en el animal algunos caracteres psíquicos presentan con los del hombre una verdadera identidad (ταὐτά;) otros, alguna relación (παραπλησία); otros, por último, una similitud de relaciones (ἀνάλογον). De aquí procede una segunda consecuencia: la continuidad de la escala de los seres vivos; pues, desde los seres inanimados a los animales, la naturaleza pasa poco a poco por medio de intermediarios que no pertenecen netamente a un extremo más que al otro: de los inanimados se pasa a las plantas, pero algunas plantas participan más de la vida, y otras, menos, y el género planta, tomado en su conjunto, parece animado si lo comparamos con los minerales, e inanimado si lo comparamos con los animales; y de las plantas a los animales hay también un paso continuo, pues algunos animales marinos intermedios no pertenecen netamente a uno de estos dos géneros más que al otro, e incluso el género entero de los animales con concha se parece a las plantas, cuando se compara con los animales locomotores.

Gradualmente, el hombre ocupa un lugar en el conjunto jerárquico de los seres vivos. Y la continuidad psíquica entre el hombre y los animales conducirá a Aristóteles a negar rotundamente la concepción platónica del alma y del cuerpo. Hasta este momento, cuando hablaba del alma, era exclusivamente del alma del hombre. Ahora encuentra un alma en todos los seres vivos.

TRATADO DE LAS PARTES DE LOS ANIMALES.

Muy pronto, después de los trabajos de encuesta y de observación de la *Historia de los animales*, Aristóteles debió dedicarse a dar una interpretación científica o filosófica a los hechos reunidos: con bastante claridad, había mostrado ya en la *Historia de los animales, cuáles son las partes cuyo conjunto constituye cada ser viviente, y cuál es su número. Se trata ahora de examinar por medio de qué causas* (δι' ἅς αἰτίας) *cada parte tiene su carácter propio, considerando separadamente cada una de las partes descritas en la historia.*

Esta frase empieza el libro II del *Tratado de las partes de los animales*. Por sus caracteres doctrinales, dicho *Tratado* se divide muy naturalmente en un cuerpo de conclusiones biológicas (libros II-IV) y una introducción metodológica (libro I). La exposición biológica está fechada por la concepción que propone del alma: *Pretender que el alma es fuego* (bajo el pretexto de que la nutrición y la locomoción son impedidas por el frío) *sería igual que identificar la sierra o el taladro con el carpintero o con su arte, por la razón de que la obra se ha realizado gracias a la cooperación de los dos.* Textos como éste (*Tratado de las partes de los animales* II, 7, 652*b*7) muestran que Aristóteles ya ha adoptado la concepción «instrumentista» en las relaciones entre alma y cuerpo: el cuerpo es el instrumento del alma.

Aún muy alejado de la concepción hilemorfista (el alma forma del cuerpo), que no completará hasta la época del *Tratado del alma* (3.er período), Aristóteles, en el *Tratado de las partes de los animales*, concibe el alma como una substancia localizada en un órgano particular: el corazón.

Y sin embargo, en el libro I de este *Tratado de las partes de los*

animales se da un paso hacia la concepción hilemórfica. Cuando se habla de las partes del hombre y de los animales, afirma Aristóteles, *no basta decir de qué elementos están formadas estas partes, de fuego o de tierra, por ejemplo; pues si hablásemos de una cama o de un objeto de este género, nos inclinaríamos a determinar su forma más que su materia, bronce o madera; en todo caso, no indicaríamos más que la materia del conjunto. Pues una cama es tal cosa en tal materia, o tal cosa con tal carácter, de suerte que sería necesario hablar de su configuración y decir cuál es su forma. En efecto, la naturaleza según la forma tiene mayor importancia que la naturaleza material (Tratado de las partes de los animales* I, 1, 640*b*20-29). *Es pues evidente... que hay que definir la característica del viviente, describir lo que es, decir su naturaleza, sus propiedades y examinar cada una de sus partes tomadas separadamente, como se procede para explicar la forma de la cama. Vemos que si esta característica es el alma, o una parte del alma, o alguna cosa que no pueda existir sin el alma (pues es un hecho que, desaparecida el alma, el ser viviente ya no existe, y ninguna de sus partes sigue siendo la misma, salvo en cuanto a la configuración exterior, como en el mito de las personas cambiadas en piedras), siendo esto así, corresponderá al naturalista hablar del alma...* (ibid., 641*a*14-22).

También en este libro I vemos que Aristóteles deja de lado el método de la división y la clasificación por dicotomía, del que la Academia, después de Platón, había hecho la base de la dialéctica y el instrumento universal del razonamiento y de la ciencia rigurosa. Consagra los capítulos 2 y 3 a mostrar las insuficiencias y las dificultades del método dicotómico. El capítulo 4 indica los principios de la clasificación que Aristóteles considera la única racional: en el mismo género, los animales que tienen los mismos órganos, con diferencia de grado solamente; en géneros distintos, los animales que tienen órganos diferentes que sólo presentan una similitud de relaciones (ὅσα δ'ἔχει τὸ ἀνάλογον); es cierto que la aplicación de estos principios no es fácil, pues, por una parte, casi no hay animales que no presenten identidad por analogía (τὰ πολλὰ ζῷα ἀνάλογον ταὐτὸ πέπονθεν); y, por otra parte, no es fácil decidir qué caracteres comunes se elegirán como base de comparación.

El libro I atestiguará, pues, una reflexión del biólogo sobre su

método. Después de cierto tiempo de trabajo, Aristóteles ha podido tener un poco de perspectiva y tomar conciencia reflexiva de los procedimientos que empleaba.

También ha adquirido conciencia del objeto integral de la filosofía, tal como ahora la concibe; es en el contenido del magnífico capítulo 5, donde, con Jaeger, podemos ver una declaración de intención, algo como un manifiesto, y lo único que hay que observar, con Nuyens y contra Jaeger, es que se trata del manifiesto de Aristóteles en el momento en que acaba de separarse de la Academia, y que este manifiesto indica la resolución de no separar nunca la especulación metafísica de la investigación experimental:

Entre los seres naturales, unos, ingénitos e incorruptibles, existen por toda la eternidad, mientras que otros participan de la generación y de la corrupción. Ahora bien, nuestros conocimientos acerca de los seres superiores y divinos que son primeros, son muy reducidos; en efecto, la observación nos proporciona muy pocos datos sensibles que puedan servir de punto de partida para el estudio de estos seres y de los problemas que nos apasionan respecto de ellos. Cuando, por el contrario, se trata de seres perecederos, plantas y animales, nos econtramos mucho mejor situados para conocerlos, ya que vivimos en medio de ellos. Y de este modo podemos recoger muchos hechos sobre cada género, por poco que queramos molestarnos.

Por otra parte, estos dos dominios tienen cada cual su atractivo. El conocimiento de los seres superiores, por muy imperfectamente que podamos conseguirlo, nos da, sin embargo, por razón de su valor, una satisfacción mayor que la de las cosas que están a nuestro alcance..., igual que la visión fugitiva y parcial de los objetos amados nos proporciona más alegría que la observación precisa de muchas otras cosas, por grandes que sean. No obstante, el conocimiento de los seres perecederos profundiza más su objeto y se extiende a un mayor número; por tanto, procura una ciencia más vasta. Además, el hecho de que estos seres estén más a nuestro alcance y más cercanos a nosotros por naturaleza, compensa en algo el estudio filosófico que versa sobre lo divino. Y como ya hemos expuesto nuestro punto de vista acerca de estos seres (en efecto, ha constituido la materia de la Física, *de los* Tratados del cielo

y de la generación y de la corrupción, *así como de los* Meteorologica), *nos queda ahora hablar de la naturaleza viviente, procurando en lo posible no descuidar ningún detalle, ya sea de poca importancia o de mucha. Pues, incluso cuando se trata de seres cuyo aspecto no tiene ningún atractivo, la naturaleza, que es artífice* (ἡ δημιουργήσασα φύσις), *reserva maravillosas satisfacciones a los que son capaces de remontarse hasta las causas y están dotados para la filosofía. Igualmente sería ilógico y extraño que disfrutásemos contemplando las imágenes de estos seres porque captásemos al mismo tiempo el arte del pintor o del escultor, y que no experimentásemos alegría contemplando estos mismos seres tales como la naturaleza los ha organizado, cuando al menos conseguimos descubrir sus causas. Tampoco hay que abandonarse a una repugnancia pueril por el estudio de los animales menos nobles. Pues en toda obra de la naturaleza reside alguna maravilla. Se dice que un día Heraclito recibió la visita de algunos extranjeros deseosos de hablar con él. Como, en el momento de entrar, se hubieran detenido al ver que se calentaba junto a un hogar en su cocina, los invitó a que entrasen sin temor: «Aquí también, dijo, hay dioses.» De este mismo modo debe abordarse sin repugnancia el examen de cada animal, con la convicción de que cada uno realiza su parte de naturaleza y de belleza (Tratado de las partes de los animales* I, 5, 644*b*22 al 645*a*15).

¡Qué lejos está el Aristóteles platónico, al que el horror de las vísceras curaba del amor a la belleza física! Incluso en las entrañas puestas a la vista por la disección, descubre actualmente una belleza inteligible que se atreve a comparar con la belleza divina. Parece revivir en él el asclepiada, en esta tierra jónica, en la que se han conservado las mejores tradiciones de la ciencia experimental. Aristóteles lo estudiará todo, incluso los monstruos. No despreciará ningún dato, ya venga de los poetas (Museo, Homero, Ésquilo, Simónides, Hesíodo) o de los médicos..., comprendido Ctesias, el médico de Artajerjes, «de cuyo testimonio, sin embargo, no hay que fiarse» (606*a*7), o de Heródoto, a quien no nombra, pero lo cita o resume. Utilizará todas las competencias: pescadores, cazadores, veterinarios, apicultores, ganaderos, pastores, labradores, viajeros, propietarios de animales amaestrados. Ni siquiera le parecerá

indigno de atención un simple «se dice». Pero, evidentemente, en la medida de lo posible, trabajará directamente por sí mismo; en particular, disecará los fetos — lo que le permitirá un conocimiento preciso de la evolución del embrión —, y especialmente fetos humanos: la frecuencia de los abortos provocados intencionalmente los hacía fácilmente asequibles, mientras que la disección de los cadáveres adultos inspiró siempre un gran horror en la antigüedad.

FÍSICA, LIBRO VIII.

Las declaraciones del *Tratado de las partes de los animales* I, 5, nos autorizan a colocar aquí nuestro resumen del libro en que Aristóteles estudia la naturaleza inmaterial, cuya influencia se extiende a toda la naturaleza móvil. Aristóteles se ocupa a la vez de las dos clases de investigación y, aunque sea muy difícil fechar la composición de la *Física* VIII, las razones por las que Jaeger retrasa su redacción hasta el último período no pueden hacer olvidar algunas certezas que exponemos: por una parte, después de haber escrito Aristóteles el *Tratado del cielo*, su pensamiento estaba ya presto para acoger todo argumento en favor de un motor que sería trascendente al movimiento de las esferas celestes. Éstas obedecen a una potencialidad que les es natural al cumplir la revolución circular. Pero el paso de la potencia al acto supone la acción de un motor en acto. Ahora bien, sólo en Aso Aristóteles ha podido conocer las *Leyes* de Platón. Es verosímil que la lectura del décimo libro, con el análisis de los movimientos que acaba con la anterioridad absoluta del movimiento que se mueve a sí mismo, debió de estimular en este momento el pensamiento de Aristóteles.

La *Física* VIII aborda la teoría aristotélica del primer motor, fuente y condición del movimiento universal. Pero esta tesis está tratada entre otras no unidas intrínsecamente a ella. Aristóteles empieza por una larga disertación sobre la eternidad del movimiento (VIII, 1 y 2). Muchos detalles de la demostración no son indiscutibles desde el punto de vista de la lógica. Y esta misma demostración no parece dar una premisa indispensable a la demostración del primer motor, sino tal vez solamente a la de su eternidad. Después de ello Aristóteles aborda el problema de la repartición

del movimiento en el universo. Enumera primero todas las hipótesis posibles (VIII, 3): o bien todo está en reposo (1), o bien está en movimiento (2), o bien los unos están en reposo, ya siempre (3), ya no siempre (4), y los otros están en movimiento, ya siempre (3), ya no siempre (4); o bien hay un primer grupo de seres siempre en movimiento, un segundo grupo de seres siempre en reposo, y un tercer grupo de seres que están unas veces en movimiento y otras en reposo (5). La hipótesis (1) queda excluida por la experiencia. Se excluye también, aunque es menos irracional, la hipótesis (2), pues todo movimiento parte de lo estable, al menos relativo, y conduce a lo estable, al menos provisional. La hipótesis (3) de dos grupos, uno en eterno movimiento, y el otro en eterno reposo, queda también excluida por la experiencia: todo lo que vemos un día en reposo, lo vemos otro día en movimiento e inversamente. La hipótesis (4) consiste en suponer que la hipótesis (1) y la hipótesis (2) se realizan alternativamente: es pues tan falsa como las otras dos. Queda, pues, por examinar la hipótesis (5) y no sólo recurriendo a la experiencia, sino acudiendo a la necesidad inteligible.

VIII, 4, propone entonces una prueba inductiva del principio de causalidad eficiente, ya formulada por Platón, especialmente en el *Filebo* y el *Timeo*: *todo lo que estuviese en movimiento lo estaría por una moción sufrida.*

VIII, 5, puede entonces presentar la prueba de que existe un primer inmóvil que es la fuente de todo movimiento.

Ésta es la primera presentación de la prueba (256*a*4 a 21). Es manifiesto que Aristóteles tiene presente a Platón: como en el *Timeo*, parte del principio de causalidad, pero es para dar toda su fuerza a la prueba que ya hemos encontrado en el décimo libro de las *Leyes*.

Todo lo que cambia, cambia bajo la influencia de otro (última frase del cap. 4). Pero esto puede presentarse en dos casos: *o bien* este otro (llamémosle el motor) hace cambiar, porque él mismo cambia bajo la influencia de otro...; *o bien* hace cambiar por sí mismo exclusivamente. Y en este último caso, también una de dos: *o bien* está inmediatamente en contacto con lo que hace cambiar (ejemplo: un hombre mueve una piedra); *o bien* está unido a él

por un intermediario (ejemplo: el hombre mueve el bastón que mueve la piedra). Al llegar a este punto debemos hacer una observación importante, que es el nervio de la argumentación siguiente: puede llamarse «motor» ya al «primero» ya a los «intermediarios». Pero sólo el «primero» lo es verdaderamente, pues los «intermediarios» no ocasionan el cambio cuando no están bajo la influencia del «primero». Hecha esta observación, éste es, en efecto, el razonamiento que se impone:

Si es cierto que, todo lo que cambia, cambia bajo la influencia de otro;

Y si este otro (el motor) es, o bien movido por otro (hipótesis I) o bien no lo es (hipótesis II);

Como en la hipótesis I se necesita un motor no movido por otro, mientras que en la hipótesis II no es obligatorio que haya un motor movido a su vez;

Es preciso concluir que en todos los casos en que una cosa cambia, existe un primero que no es movido por otro, sino que lo mueve todo por sí mismo.

Advirtamos bien lo que constituye el nervio de la argumentación: la serie de los intermediarios puede ser tan numerosa o tan poco numerosa como se quiera. En todos los casos se requiere una única cosa: que haya un «primero», pues, aunque sea infinita, una serie de motores no primeros es una serie de no motores, a menos que haya un primero.

La segunda presentación (256*a*21 al *b*3) toma las cosas desde el punto de vista inverso: el intermediario no es necesario. Nada es movido si no hay nada que mueva. Y nada mueve si nada mueve por si mismo; y nada mueve por sí mismo si solamente hay intermediarios y no hay primero.

La dependencia respecto de las *Leyes* X, es evidente.

Pero Aristóteles considera útil encontrar de nuevo inductivamente la cadena de los móviles y de los motores, gracias a la ciencia astronómica de su tiempo. Todos los móviles dados a nuestra experiencia dependerían de un motor universal: el primer cielo. Pero éste sería el último de los motores movidos, estaría él mismo bajo la dependencia de la moción del primer inmóvil.

VIII, 6. deduce de ahí las características del primer motor: es

eterno, único, finito (es decir, determinado). La objeción de los seres vivos que se mueven a sí mismos es rechazada: no es más que una apariencia.

VIII, 7, muestra que el movimiento comunicado por el primer motor es el movimiento local, primero de todos los movimientos, de una primacía a la vez lógica, cronológica y ontológica.

VIII, 8: este movimiento local comunicado por una causa eterna a una materia eterna no puede ser otro que el movimiento circular.

VIII, 9: por consiguiente, la traslación circular es el primero de los movimientos.

VIII, 10, vuelve a la contemplación del primer motor en sí mismo: Aristóteles proclama su carácter no espacial. Es inextenso: *indivisible, sin partes, sin ningún tamaño*. Ésta es la última palabra de la *Física*.

Si la teoría platónica de las ideas, causas ejemplares del mundo y modelo contemplado por el demiurgo, queda definitivamente substituida, también queda decididamente superado el materialismo del *Tratado de la filosofía*.

Pero el avance del filósofo es completamente físico: no debe casi nada a las nociones de acto y potencia, y nada a la noción de substancia.

El aristotelismo aún está lejos de estar terminado.

Tratado de la interpretación.

Volviendo a su manera al problema del *Crátilo*, Aristóteles, en el *Tratado de la interpretación* (cuya autenticidad aunque discutida parece poder ser admitida) empieza por reconocer que los nombres designan, no las esencias, como pretendía Crátilo, sino las modificaciones (παθήματα) del alma. En el sentido estricto, estas «modificaciones» del alma son las «pasiones» del deseo sensible. Pero ampliándolo, Aristóteles toma también esta palabra en el sentido de toda «impresión sufrida». En esta acepción lo toma aquí. Las cosas producen en nuestra alma impresiones que son sus «semejanzas» (ὁμοιώματα), nosotros no tenemos más que agrupar ciertos sonidos y convenir que, a partir de entonces, serán para nosotros los signos simbólicos (σύμβολα) de nuestras impresiones. Lejos de ser, como

pretendía el Sócrates de *Crátilo*, *la imitación* de las esencias por la voz, los nombres, según Aristóteles, no son sino el símbolo (no imitativo) de las impresiones que las cosas producen en el alma. Además, lejos de ser imitación natural de las esencias, los nombres no son sino símbolos convencionales (κατὰ συνθήκην). Para demostrarlo, Aristóteles afirma que entre los nombres hablados y las impresiones psíquicas hay la misma relación que entre caracteres escritos y nombres hablados; después de ello, comprueba que la transcripción oral de los estados psíquicos varía de un pueblo a otro, del mismo modo que la transcripción gráfica de los sonidos no es la misma en todos los hombres. El signo mental (nosotros diríamos la «representación») es natural, por tanto universal. El signo oral o gráfico no lo es.

Esta eliminación enérgica del mito platónico del obrero de los nombres o del legislador de los nombres *(Crátilo)* permite rechazar otro falso problema, el de la verdad de los nombres: los nombres no son ni verdaderos ni falsos, pues *lo verdadero y lo falso están en la composición y en la división* (cap. 1).

Todo ello permite a Aristóteles dar una definición rigurosa del nombre: *Sonido hablado significativo en virtud de una convención, sin referencia al tiempo, cuyas partes carecen de significado cuando están aisladas* (cap. 2).

Pero, para obtener una palabra susceptible de verdad y de falsedad, hay que añadir al nombre el verbo (ῥῆμα). Éste, en el pensamiento de Aristóteles, continuando a Platón *(Sofista, 262c)*, no se distingue de lo que nosotros llamamos el predicado. Dicho de otro modo, para Aristóteles, en una frase que tiene un sentido y que puede ser verdadera o falsa, hay el «nombre» que designa *aquello de lo que se habla*, y hay el «verbo», que indica *lo que se dice de aquello: Es siempre el signo de aquello que se dice de otro.*

Incluso si se descompone en «cópula» y «predicado» (lo que es posible, pero no necesario; cf. *Analíticos* I, 46, 51*b*12: «*entre* él conoce el bien *y* él es conocedor del bien, *no hay ninguna diferencia, ni tampoco entre* él puede andar *y* él es capaz de andar», y *Metafísica*, Δ, 7, 1017*a*18: «*no hay ninguna diferencia entre* el hombre se encuentra bien y el hombre está en buen estado de salud, *ni* el hombre está paseándose *o* cortando *y* el hombre se pasea *o* corta»).

no deja de tener la unidad de significación por la que designa «lo que se dice que es aquello de lo que se habla, o en aquello de lo que se habla».

Cosa notable, Aristóteles decide reservar la apelación «verbo» (ῥῆμα) a la forma verbal del «presente». Concibe el «pasado» y el «futuro» como flexiones y, literalmente, casos del presente.

Sobre todo se da cuenta Aristóteles de que el verbo, después de todo, no es sino una clase de nombre; pero que, aun teniendo una significación determinada, no significa aún si algo existe o no. Y esto conduce a Aristóteles a descubrir que incluso el infinitivo «ser» y el participio «ente», a pesar de lo que pretende Parménides, no designan una realidad. Como todo verbo, el verbo «ser» implica, *además de su significación propia, cierta composición, de manera que es imposible pensarla sin los sujetos que la componen* (cap. 3).

La unión del nombre y del verbo produce el discurso *(logos)*, que es un medio de significación, pero no como un instrumento natural (como la lanzadera, instrumento del tejer, según el *Crátilo)*, sino por convención. Además de muchas otras clases de discurso de las que se ocupan la *Retórica* o la *Poética* (súplica, exhortación, exclamación, interrogación), se reserva el nombre de proposición (ἀπόφανσις) al *logos* susceptible de ser verdadero o falso (cap. 4).

Y Aristóteles, en el *Tratado de la interpretación*, se propone estudiar solamente la proposición.

La proposición se divide en afirmativa o negativa, y en simple o compuesta (de varias proposiciones simples). Pero todas tienen en común el poseer una determinada unidad en virtud de cierto «lazo» *(syndesmos)*: es generalmente el verbo. Pero con esta excepción: los nombres que, reunidos, forman una definición, deben su unidad a algo distinto a su simple yuxtaposición y, no obstante, no tienen verbo. Pero, sea cual fuere el lazo que produce la unidad de la proposición, dicho lazo depende de la unión de las partes en lo real (cap. 5).

La afirmación y la negación conducen a la noción de oposición lógica (σύνδεσμος). La contradicción, que es una de las clases de oposición, existe entre la afirmación y la negación cuando, de un mismo sujeto, una afirma y otra niega el mismo atributo (cap. 6).

La oposición precedente (afirmar y negar) dependía de la intención significante del que hablaba. Una oposición nueva depende de la materia de la proposición: es decir, «aquello de lo que se habla», en una palabra, del sujeto, que puede ser *universal* o *particular*. Aristóteles se opone muy conscientemente a la *cuantificación del predicado*, o mejor dicho, a la cuantificación de la proposición por el predicado, porque falsea el sentido de toda proposición.

Otra oposición notable es la de las proposiciones universales y particulares. Y la combinación de esta nueva oposición con la precedente proporciona la distinción entre dos clases de oposición de las proposiciones: como contradictorias (todo hombre es blanco; algún hombre no es blanco) o como contrarias (todo hombre es blanco; ningún hombre es blanco). En ambos casos, si una de las proposiciones es verdadera, la otra es falsa. La impresión contraria puede venir de que las proposiciones indefinidas (hombre es blanco) sólo son contradictorias en apariencia (cap. 7).

Pero cuando se trata de futuros singulares y, por tanto, contingentes, se plantea la cuestión de saber si toda proposición que afirme o niegue que se producirán en el futuro es necesariamente verdadera o falsa; si se sostiene así, se sigue que todo sucede por necesidad, y como todo lo que es presente ha sido futuro en el pasado, todo acontecimiento ha sido siempre y es siempre necesario. *Por consiguiente, nada sucede de un modo indeterminado o por efecto del azar, pues donde hay azar, no hay necesidad... En virtud de este razonamiento no habría que deliberar ni que preocuparse, puesto que si realizamos tal acción, se seguirá tal resultado, y si no la realizamos, no seguirá este resultado. Nada impide, en efecto, que diez mil años antes un hombre prediga un acontecimiento y otro prediga el contrario: la predicción que se realizará necesariamente, es aquella que era verdadera en aquel momento* (alusión posible a la teoría de los megarenses sobre los futuros contingentes, lo que obligaría a atribuir la redacción de este capítulo a los últimos años de Aristóteles).

Contra esta posición fatalista, Aristóteles, apoyado en la experiencia *(la experiencia muestra, en efecto, que las cosas futuras tienen su principio en la deliberación y en la acción, y que, de un modo general, las cosas que no existen siempre en acto encierran*

la potencia de ser o de no ser, indiferentemente), sostiene la afirmación realista que caracteriza su teoría del conocimiento: *no es por efecto de la necesidad si las cosas son o devienen: en efecto, unas veces tenemos que vérnoslas con una verdadera indeterminación, y entonces la afirmación y la negación no son ni más verdaderas ni más falsas la una que la otra, y otras veces la tendencia en una dirección dada es más fuerte y más constante, aunque puede suceder que sea la otra la que prevalezca y no ella.* Lo que nos inculca que la verdad de una proposición es la conformidad de nuestro espíritu con la realidad que, en el momento presente, lo impresiona, y no con el acontecimiento futuro que se producirá en su ausencia. *Lo que es verdaderamente necesario es: pero no es lo mismo decir que todo ser, cuando es, es necesariamente, y decir de una manera absoluta que es necesariamente.* E igualmente: *Cada cosa necesariamente es o no es, será o no será, y sin embargo, si se consideran separadamente estas dos posibilidades, no puede decirse cuál de las dos es necesaria. Ejemplo: necesariamente, mañana habrá o no habrá una batalla naval. Pero no es necesario que mañana haya una batalla naval, ni que no la haya. Sino lo que es necesario es que mañana haya o no haya una batalla naval.* De aquí que la verdad de una proposición consiste solamente en su conformidad actual con las cosas; conformarse con las cosas que pueden ser o no ser, es pensar que pueden ser o no ser (cap. 9).

Entre las proposiciones compuestas, las más interesantes son las modales que encadenan un *modus* (posible, imposible; contingente, no contingente; imposible, necesario) y un *dictum*. En una proposición modal lo que se opone es la oposición de su *modus* y no de su *dictum* (cap. 12).

Aristóteles establece entonces la συγγραφή (el cuadro) de las modales en el orden en que se siguen las unas a las otras (cap. 13), para volver al final a la contrariedad de las proposiciones simples: *Creer que sea necesario definir los juicios contrarios por el hecho de que versan sobre cosas contrarias es un error... De hecho, lo que hace a los juicios contrarios, no es que versen sobre objetos contrarios, sino que se comportan de un modo contrario (acerca de un mismo sujeto).* El contrario de «todo hombre es justo» es, pues, «ningún hombre es justo».

La importancia de toda esta encuesta se debe a que las fórmulas reconocidas como opuestas permiten descubrir con seguridad lo verdadero y lo falso: se trata de *examinar cuál es el juicio verdadero que es contrario al juicio falso.* Pues la convicción de Aristóteles que se afirma aquí, en lógica, y que dominará toda su crítica y su investigación en metafísica, es la imposibilidad de pensar la contradicción: *Es evidente también que ni un juicio verdadero, ni una proposición verdadera pueden ser contrarios a otro juicio verdadero o a otra proposición verdadera. En efecto, las proposiciones contrarias son las que versan sobre opuestos, mientras que las proposiciones verdaderas son susceptibles de ser verdaderas al mismo tiempo; luego, los contrarios no pueden simultáneamente pertenecer al mismo objeto.*

Los Analíticos.

Hemos dicho anteriormente que Aristóteles no asignaba a la lógica un lugar en su sistema de las ciencias, sino más bien al lado o delante de todas ellas, a título de propedéutica. Ahora bien, parece que el hombre que, según Aristóteles, hubiese sido el más adaptado a esta propedéutica universal era el de *analíticos:* τὰ ἀναλυτικά. Este nombre significa que la primera preocupación del que razona sobre los procedimientos del saber es reducir (ἀναλύειν) todas las formas posibles de razonamiento a unos cuadros cuidadosamente señalados, clasificados y justificados previamente. Teóricamente, pues, el conocimiento de los analíticos debería preceder al estudio de toda otra ciencia: *En cuanto a las tentativas de algunos filósofos que, en sus discusiones sobre la verdad, han pretendido determinar en qué condiciones deben aceptarse las proposiciones como verdaderas, son debidas a su grosera ignorancia de los analíticos. Es preciso, en efecto, conocer los analíticos antes de abordar ninguna ciencia, y no esperar que os lo enseñen para plantear semejantes cuestiones* (*Metafísica* Γ, 1005*b*2).

Lo esencial de la *Lógica* de Aristóteles es, pues, el estudio de las condiciones que permiten llegar a proposiciones verdaderas. Ahora bien, estas condiciones se reducen a dos principales: el *silogismo* (o deducción) y la *inducción* (ἐπαγωγή).

A. *El silogismo*. Esta palabra, que aparece ya en Platón (*Teeteto*, 186*a*, y *Cármides*, 160*d*), significa simplemente que se unen, a la vez, varios discursos. Y, de hecho, la primera definición que da Aristóteles del silogismo casi no dice nada más que lo que la palabra sugiere: *El silogismo es un discurso en el que siendo admitidas algunas cosas, otra cosa distinta resulta necesariamente de estas cosas afirmadas primero, por el solo hecho de que éstas existan* (*Analíticos primeros* I, 1, 24 *b*18). Pero es necesario indicar de un modo más técnico la clase de unión que deben tener las verdades para conducir a una nueva proposición verdadera: *Cuando tres términos tienen los unos con los otros relaciones tales que el último* (el menor) *está en la totalidad del medio, y el medio en la totalidad del primero* (el mayor), *o no está, entonces es necesario que haya unión inteligible* (συλλογισμός) *de los extremos* (*Analíticos primeros* I, 4, 25*b*31).

Se ha discutido mucho para saber si este texto presenta el lazo silogístico fundado sobre la comprensión o la extensión de los términos. Pero nos hace decir, que, según Aristóteles, no hay ningún medio de separar estos dos puntos de vista. Él mismo lo explica (*Analíticos primeros* I, 1, 24*b*26-30): *Es lo mismo decir que un término está contenido en la totalidad de otro término, o decir que un término es atribuido a otro tomado universalmente. Y decimos que un término está afirmado universalmente cuando no puede separarse nada (del sujeto) de lo cual el otro no se afirme*. Y la misma convicción está atestiguada en las *Categorías* (cap. 3, 1*b*10): *Cuando una cosa es atribuida a otra como a su sujeto, todo lo que se afirma del predicado deberá también afirmarse del sujeto; así hombre se afirma de algún hombre; animal se afirma de hombre; por tanto, animal se afirmará de algún hombre. En efecto, algún hombre es a la vez hombre y animal. De donde viene la regla fundamental: todo lo que se dice del predicado se dirá también del sujeto (Categorías* 3*b*4). No hacemos sino aplicar las fórmulas que los *Analíticos primeros* declaran equivalentes cuando decimos:

a) En «comprehensión»: mortal es una parte de todo lo que es animal (= de esta unidad inteligible que es el animal).

b) En «extensión»: mortal es atribuido al animal tomado universalmente (= a todos los miembros de la clase animal).

Lo que traducimos generalmente:

a) El animal es mortal *b)* Todos los animales son mortales	Pero estas dos fórmulas son intercambiables e inseparables.

Por consiguiente, todos los animales entran en la clase de los mortales, porque el animal comprende la mortalidad entre sus notas.

Siendo ésta la naturaleza del lazo silogístico, indisolublemente extensiva y comprehensiva, se comprende cuál es la fuerza propia del silogismo: es una *estructura formal* que obliga al espíritu a pasar de dos verdades admitidas a una tercera. Esta necesidad de concluir, que el silogismo impone al espíritu, él la causa de la estructura y no del contenido de las proposiciones. Y, sin embargo, lo que esta estructura hace se reduce a manifestar que la inherencia del predicado de la conclusión en su sujeto está realizada en lo real.

Se comprende que Aristóteles estuviese orgulloso de su descubrimiento: *Los antiguos han disertado abundantemente sobre la retórica. Pero en lo que concierne al razonamiento por silogismo, no hemos encontrado nada antes de nosotros y hemos tenido que penar largo tiempo en nuestro trabajo de investigación. Nuestros oyentes deberán, pues, excusar lo que aún le falta a este método y agradecer en gran manera los descubrimientos que aporta* (*Refutaciones sofísticas*, 33, 184*a*9). El antiguo encargado de curso de retórica se acuerda de que este curso no le dio trabajo, pero en cambio declara que la elaboración de la técnica del silogismo no ha podido venir sino mucho tiempo después.

Analíticos primeros. No nos corresponde exponer el contenido de los *Analíticos primeros;* sería escribir un tratado de lógica formal.

Analíticos segundos. Por el contrario, debemos exponer la teoría de la ciencia tal como aparece en los *Segundos analíticos*.

Se trata, en efecto, de una *teoría;* es decir, Aristóteles desarrolla en ella todo lo que contiene el *ideal* de la ciencia perfecta y pura. Pero, por una parte, Aristóteles tiene clara conciencia de que la ciencia, tal como un hombre puede hacerla y especialmente tal como él la ha hecho, no coincide nunca totalmente con este ideal.

Y, por otra parte, Aristóteles se da cuenta también de que si la ciencia es un admirable punto de llegada, sólo tiene valor en dependencia del punto de partida precientífico que condiciona su arranque y su progreso.

Este último punto es el objeto del primer capítulo de los *Analíticos segundos:* La ciencia es siempre un conocimiento segundo. Y es el precientífico el que engendra al científico.

Ciertamente debemos admitir que hay adquisiciones de conocimientos precedidas por la pura y simple ignorancia: es el caso de la intuición sensible o, eventualmente, intelectual. Pero cuando se trata de un avance no intuitivo, sino discursivo (διάνοια), es evidente que se presupone un conocimiento preexistente. Ya se trate de las matemáticas o de estos discursos que son el extremo opuesto de la matemáticas, los discursos retóricos o dialécticos, se necesita partir de premisas comprendidas y admitidas por el alumno o el oyente, o por el interlocutor.

Nada impide, sin embargo, y esta observación puede hacerse a ciertas críticas dirigidas contra el silogismo, que las premisas sean a veces conocidas al mismo tiempo que la conclusión. Dicho de otro modo, la anterioridad de naturaleza que tienen las premisas puede conciliarse con una simultaneidad cronológica; así, en el momento en que se os hace advertir que todo hombre es mortal, si observáis, por otra parte, que Sócrates es hombre, la conclusión sobre la mortalidad de Sócrates os es conocida inmediatamente, con una inmediatez cronológica.

A la objeción: *si yo no supiese ya que Sócrates es mortal, ¿cómo sabría que todos los hombres son mortales?*, Aristóteles responde: toda conclusión de un razonamiento cualquiera (tanto inductivo como deductivo) es ya conocida de alguna manera por aquel que conoce las premisas. No sólo en el sentido de que «todos los hombres que conozco son mortales», sino en el sentido de que, conociendo la mortalidad del hombre, conozco ya la mortalidad de Sócrates.

En resumen, todo conocimiento recientemente adquirido estaba precontenido *en cierto modo* en un conocimiento anterior, pero no *en el punto preciso en el que lo sé y del modo como lo sé.*

De este modo, Aristóteles busca la solución del problema planteado por Platón en el *Menón*. Donde su maestro veía un caso de «remi-

niscencia», Aristóteles no ve más que la preexistencia del conocimiento nuevo en el antiguo. Es de notar que no dice, como dirán todos sus comentaristas desde Filopón: lo nuevamente conocido era ya conocido en la premisa, pero solamente en potencia, no en acto. Santo Tomás relacionará «saber» y «ser engendrado». «Ser engendrado, es ser conducido de la potencia al acto... Saber, es ser conducido del conocimiento potencial o virtual, o aun universal, al conocimiento propio y actual.»

Todo ocurre como si Aristóteles, en el momento en que empieza su redacción de los *Segundos analíticos*, aún no tuviese conscientemente presente al espíritu la teoría general de la potencia y del acto.

En el capítulo 2 (del libro I) nos da Aristóteles el ideal de la ciencia. Observemos el procedimiento. Aristóteles no procede a una revisión de todas las opiniones, a fin de controlar todos los elementos e instrumentos del saber, como hará Descartes; no se entrega tampoco a una encuesta histórica y comparativa de las ciencias ya constituidas para separar sus rasgos comunes, como hará Meyerson; nos dice simplemente: mirad en vosotros; ya sabéis lo que es saber, pues ya sabéis y sabéis que sabéis. Incluso los que ignoran saben lo que sería saber. El primer paso de la ciencia no es, pues, construir el ideal de la ciencia, sino intentar realizarlo. *Creemos saber pura y simplemente lo que sabemos, pero no al modo sofístico que es saber por accidente, cuando creemos conocer la causa por razón de la cual la cosa es, que ella es la causa de esta cosa, y que no puede ser de otro modo*. Éste es el ideal al que apunta, lo que no significa que sea fácilmente alcanzable, ni que lo consiga siempre el investigador, o el incrédulo, que lo somos todos en ciertos momentos. Conforme a las reglas de la *dialéctica aristotélica*, acabamos de partir de una opinión precientífica universal.

De esta opinión Aristóteles saca su tesis personal, según la cual la ciencia es producida por la demostración (ἀπόδειξις) o silogismo demostrativo, que caracterizan las dos propiedades de sus premisas: éstas deben ser, *en sí mismas*, verdaderas, primeras, inmediatas y, *respecto de la conclusión*, más conocidas, anteriores y causas (capítulo 2).

Hacer de la demostración el instrumento de la ciencia no signi-

fica que la demostración se baste a sí misma: todo puede ser demostrado, y la demostración se apoya sobre lo indemostrable (cap. 3).

Pero, volviendo al punto de partida de la demostración, Aristóteles recuerda que debe ser *necesaria*, lo que significa que *las premisas de la demostración deben ser tales que el predicado sea verdadero de cada caso del sujeto, verdadero del sujeto por sí mismo, y verdadero del sujeto precisamente en cuanto es él mismo* (cap. 4).

Una necesidad igual debe unir el término medio al tercero y el primero al medio (cap. 6).

En resumen, la ciencia ideal no podría ser más que silogística, y aun según la primera figura del silogismo: dos afirmaciones universales, con el término medio como sujeto de la mayor y predicado de la menor.

Evidentemente, una ciencia así sólo puede ocuparse de un único género de seres a la vez, porque las premisas, para ser verdaderas «por sí mismas», deben ser la unión de un predicado esencial con la esencia de la que forma parte: el paso de un género a otro constituye una falta contra el rigor lógico (cap. 7).

Por la misma razón, la ciencia ideal sólo debería versar sobre verdades eternas (cap. 8).

Puesto que es necesario que el término medio pertenezca al mismo género que los términos extremos, debe esperarse que una ciencia sólo sea posible a partir de principios rigurosamente propios de la ciencia en cuestión: en efecto, sólo los principios propios de cada materia estudiada pueden permitirnos conocer no sólo la atribución hecha en la conclusión, sino incluso aquello por lo que la atribución tiene lugar (cap. 9).

Sin embargo, hay casos de subalternación entre ciencias: la materia estudiada por una ciencia entra en el objeto de la ciencia subalternante (final del cap. 9). Igualmente, hay principios que son comunes a muchas ciencias, pero les son comunes según una proporción (κατ'ἀναλογίαν): lo que significa que, de una ciencia a otra, afirman la misma verdad, pero aplicándola cada vez a los objetos propios de cada ciencia. Ejemplo: *si de dos iguales quitamos iguales, los restos son iguales* (cap. 10).

De principio propio en principio propio se acaba por remontar

al *axioma:* «Lo que existe por sí necesariamente, necesariamente aparece verdadero.» El axioma difiere totalmente de la *hipótesis: lo demostrable en cuanto es admitido sin demostración.* En la ciencia aristotélica, el axioma corresponde al anhipotético de la ciencia platónica. Mientras Platón hacía depender los principios de todas las ciencias del principio anhipotético de su dialéctica, Aristóteles rechaza esta especie de subalternación de todas las ciencias a una ciencia superior única y la referencia de todos los objetos de ciencia a un ser supremo anhipotético: exige que cada ciencia descubra inmediatamente y por sí misma unos principios propios, o comunes por analogía, pero aplicados exclusivamente a su materia propia. El ἀναπόδεικτον aristotélico substituye suficientemente al ἀνυπόθετον platónico. «*No es necesario admitir que haya ideas; dicho de otro modo,* el uno al lado de lo múltiple, *si debe hacer una demostración; lo que es necesario, por el contrario, es decir verdadero* el uno afirmado de lo múltiple.» No es evidente —contra de lo que piensan la mayoría de los comentaristas— que esta alusión a las ideas de Platón esté aquí fuera de propósito (cap. 11).

El retrato del sabio, que resulta de todo esto, es admirable por su seguridad e infalibilidad: contempla las esencias y ve en ellas la causa de los predicados, que es también la causa de sus afirmaciones necesarias y eternas; ¿cómo podría equivocarse? A decir verdad, esta infalibilidad se paga muy cara: cada sabio, estrictamente especializado, está encerrado en un solo género de objetos. Es el platonismo, menos la atmósfera: pues, al menos, las ideas tenían un espesor ontológico, un misterio trascendente, que hacía deseable su contemplación. El género aristotélico no tiene ninguna consistencia ontológica; el axioma es transparente, pero no es nada. El sabio infalible está en una cárcel: encerrado en sus conceptos, y en el molde único y obligatorio del silogismo de la primera figura... Ángel o *robot,* este sabio nada tiene de humano.

Aristóteles lo sabe mejor que nosotros: ha practicado demasiado la ciencia para no haber comprobado que este esquema ideal no se realiza nunca...

La condición humana del sabio le obliga a seguir un orden contrario al orden teórico del silogismo científico: las premisas deben ser anteriores a la conclusión y más conocidas que ella. Pero, desde

el capítulo 2 (71*b*33), Aristóteles nos advierte que importa distinguir entre lo que es anterior y más conocido por naturaleza, y lo que es anterior y más conocido para nosotros. Aristóteles se ha dado cuenta de ello desde el primer capítulo de la *Física* (I, 1).

Así pues, el conocimiento humano no sigue el orden de la causalidad y de la anterioridad reales: esto es hasta tal punto verdadero que ocurre con frecuencia que sabemos el *qué* ignorando el *por qué*; es decir, podemos saber *el hecho* e ignorar *la causa*. En este caso, hay ciencia no ya *por la causa, más conocida en sí*, sino por el término correspondiente, *el efecto, más conocido para nosotros*. El origen sensorial de nuestro conocimiento es el que obliga a romper el cuadro riguroso, pero estrecho, que sería el de una ciencia por la pura razón.

Es más, la ciencia más próxima a los sentidos conocerá y demostrará el hecho, sin ser ella misma juez de la causa: *Saber «que» las heridas circulares se curan más lentamente que las demás corresponde al médico, saber «por qué» corresponde al geómetra.* En este caso, el geómetra que especula soble el circulo tiene un conocimiento universal y necesario que implica la causa de la lentitud de cicatrización de las llagas circulares; pero ignora este hecho. Desquite de la ciencia inferior que no conoce la causa, sobre la superior: ésta desconoce muchos hechos (cap. 13). Presentimos que Aristóteles no dudará en prescindir del conocimiento del por qué y en recoger pacientemente innumerables hechos, consciente de que la observación por los sentidos es una de las principales fuentes del saber humano.

En suma, en lugar de un tipo rígido del que sería imposible apartarse, la ciencia aristotélica acaba por presentarse como una gama bastante extensa de saberes jerarquizados. Nada equivale en rigor, en necesidad, a la ciencia deductiva: el objeto del capítulo 14 es mostrarnos la superioridad de la primera figura sobre las demás; el objeto de los capítulos 24, 25, 26 y 27 es mostrarnos que ciertas demostraciones son superiores a otras: *Una ciencia es más exacta y anterior cuando conoce a la vez el hecho y el porqué, y no el hecho aislado del porqué. Además, la ciencia que no se ocupa del substrato es más exacta que la que se ocupa del substrato; por ejemplo, la aritmética es más exacta que la armonía* (que

solamente considera los números y las relaciones numéricas en las cuerdas vibratorias). *Igualmente, una ciencia que está constituida a partir de principios menos numerosos es más exacta que la que reposa sobre unos principios que resultan de una síntesis. Es el caso de la aritmética comparada con la geometría* (cap. 27). Si Aristóteles se preocupa de decirnos cuáles verifican mejor el ideal de la demostración, es porque está convencido de que otras, que fallan respecto de este ideal, son a pesar de ello demostraciones.

Pero sobre todo en los capítulos 31 y 33 del libro I y en el capítulo 19 y último del libro II, los *Segundos Analíticos* nos dejan ver la concepción humanista y realista de la ciencia que vive en Aristóteles.

Volviendo a tratar problemas platónicos (¿cuál es la diferencia entre la ciencia y la sensación?, cf. *Teeteto;* ¿cuál es la diferencia entre la ciencia y la opinión?, cf. *República, Timeo,* etc.), muestra Aristóteles, en el capítulo 31, que la sensación no es ciencia, porque solamente hay ciencia de lo universal (καθόλου), mientras que sólo hay sensación de «esto», «aquí», «ahora». Incluso si la sensación fuese sobre el «de tal manera» y no solamente sobre «esto», incluso si se pudiese «sentir» la igualdad de los tres ángulos de un triángulo a dos rectos, incluso si se pudiese saltar por encima de la luna para ver producirse el eclipse..., incluso entonces «sentir» no sería «saber». Sin embargo, para prevenir una interpretación excesiva, según la cual no tendría la sensación nada que hacer en el camino a lo universal ni en la conquista de la ciencia, añade: *Pero no es menos verdad que, a fuerza de contemplar la frecuencia del acontecimiento, persiguiendo lo universal, obtendríamos la demostración... lo universal se hace evidente a partir de la multiplicación de los casos individuales.* No hay que olvidar nunca añadir a la definición de la ciencia ideal *(Segundos Analíticos* I, 2) esta observación hecha aquí como de paso: el universal, en el que se enraíza lo necesario y cuya dignidad se debe a que manifiesta la causa, sólo es manifestado por la multiplicación de las sensaciones. Es más, hay casos en los que estamos dispensados de la investigación científica porque tenemos la sensación de las causas: e inversamente, algunos problemas deben su obscuridad al simple defecto de nuestras sensaciones. Ejemplo: si pudiésemos ver pasar

la luz por los poros del vidrio, la transparencia inmediatamente quedaría explicada científicamente.

En el capítulo 33, Aristóteles muestra que la opinión no es ciencia, porque sólo hay ciencia de lo necesario, mientras que la opinión se da sobre lo contingente; incluso si contiene la premisa inmediata, ésta no es necesaria. Por eso las opiniones son tan inestables. Y si alguien considerase imposible que las cosas fuesen distintas de lo que dice su opinión, éste creería que sabe.

La misma realidad puede ser objeto de opinión y de ciencia, pues se puele aprehender la unión del predicado y del sujeto sin aprehenderla como necesaria por sí misma (esto es la opinión), y después, progresivamente, pasando de término medio alejado a término próximo, descubrir que la relación es inmediata: entonces se ha pasado de la opinión a la ciencia.

B. *La inducción*. El último capítulo de los *Analíticos* trata del *conocimiento de los principios*. De este modo, aborda Aristóteles, al terminar, lo que está presupuesto por todo lo que precede, pero vuelve así al primer capítulo de los *Segundos analíticos*. El conocimiento científico no es ni el único conocimiento humano ni un conocimiento suficiente en sí mismo, presupone un conocimiento anterior: el de los principios. Pero el conocimiento de los principios, ¿es absolutamente primero?

La posesión de los principios, ¿se adquiere por demostración o es innata y latente? La hipótesis del innatismo es absurda. Pero la hipótesis de un aprendizaje es inadmisible: ¿a partir de qué conoceríamos los principios? Nos queda que los poseamos en virtud de una facultad que funcione naturalmente, como vemos en los animales:

En el primer grado de conocimiento animal, se observa una facultad innata de discriminación, la que permite la percepción sensible. *En el segundo grado* observamos una persistencia de los datos sensibles. *Tercer grado: en algunos animales, cuando esta persistencia se ha repetido muchas veces, se forma una noción* (λόγος): *la multiplicidad de los recuerdos engendra la experiencia, es decir, la presencia del universal que se deposita y reposa en el alma (lo universal, es decir, lo uno al lado de la multiplicidad).*

Y de este universal viene el principio del arte (en lo que respecta al devenir) y de la ciencia (en lo que respecta al ser).

Desde este momento aparece la solución del problema: la posesión de los principios no es ni innata ni adquirida, es el resultado natural de las sensaciones. *Así en una batalla, en medio de una derrota, al detenerse un soldado se detiene otro, y después otro, hasta que el ejército recobra su orden primitivo.* Igual ocurre en el alma: entre los objetos que (sobre un punto al menos) no difieren, uno u otro acaba por detenerse en el alma, es el primer universal; pues, aunque el acto de sentir versa sobre lo individual, la sensación como contenido de conocimiento se identifica realmente con lo universal: el hombre que vemos con los ojos es Calias, pero el universal «hombre» se encuentra realizado en él (es lo que los escolásticos llamarán el universal directo). Si otras nociones universales semejantes se detienen, el alma acabará por fijar una noción en la que la división en especies no sea ya valedera: será una noción universal de extensión muy amplia, que podrá servir de principio. En resumen, la inducción es la que nos da a conocer los principios: éstos no son objeto ni de opinión ni de ciencia demostrativa, sino de un género de conocimiento más verdadero que la ciencia, es decir, de la intuición.

Una cuestión que importa a Aristóteles, pero de la que nada hemos dicho, es la de la posibilidad de demostrar la definición. La preocupación de definir es en Aristóteles un legado de Sócrates y de Platón; pero debe reconocer que la definición no puede ser demostrada, aunque ocurra que se llegue a una definición en el curso de una demostración (II, 3 al 8).

La Metafísica.

La metafísica, que Aristóteles llamará filosofía primera, es la ciencia del universal supremo (982*a*22), que es también el supremo objeto de ciencia (982*b*1-2). Aristóteles se dará cuenta de que este universal supremo y supremo objeto de ciencia es el ser mismo, dando así la razón hasta cierto punto a Parménides. Pero el conjunto de investigaciones y exposiciones que conocemos con el nombre de *Metafísica* nos permite reconstruir, al menos parcialmente,

el camino recorrido por Aristóteles en este μέθοδος, en esta «encuesta progresiva» al término de la cual espera poder por fin fundar y constituir una ciencia nueva, *la ciencia que buscamos* (983*a*4, 983*a*21, 995*a*24, 996*b*3).

Los libros A, B, Γ, E forman un conjunto bastante bien ligado, que Jaeger y Nuyens consideran como primitivo. Conviene empezar nuestro estudio de la metafísica por ellos: como A presupone la *Física*, el conjunto que inaugura no puede pertenecer al primer período.

De este conjunto, no debe separarse K, 1-8, que (si es auténtico) es el objeto o el resumen del libro B, ni M, 9 y 10, y N, que son una continuación de la refutación de las ideas platónicas ya propuestas en A, 9.

El conjunto de las cuestiones de metafísica abordadas por Aristóteles durante el período intermedio puede, pues, ordenarse del modo siguiente:

1.° Noción de una filosofía primera (*Metafísica* A, 1-2).

2.° Dialéctica de las causas de los seres (*Metafísica* A, 3-7).

3.° Cuadro de todos los problemas que se plantean a propósito de la *ciencia que buscamos*, con indicación somera de las razones en favor de la tesis y en favor de la antítesis (*Metafísica* B = K, 1-8; empleo de la *diaporemática*, momento importante de la dialéctica).

4.° Refutación de la teoría platónica de las ideas (*Metafísica* A, 9 = M, y N).

5.° El objeto, la unidad y los principios lógicos de la ciencia primera (= *Metafísica* Γ y E).

1.° *Hacia la noción de una filosofía primera (Metafísica* A, 1-2).

Resumiendo verosímilmente algún desarrollo de su *Protréptico*, Aristóteles muestra que hay, incluso en toda vida intelectual, una aspiración a una ciencia suprema, que es la única que merecería plenamente el nombre de «sabiduría».

De conformidad con las enseñanzas de los *Tópicos*, la noción de base, ἀρχή principal de la nueva ciencia, la saca Aristóteles no de alguna sabia elucubración, sino de unas verdades primeras que son admitidas en la opinión de los más numerosos (ἔνδοξα). Así pues, la metafísica empieza acudiendo al testimonio del buen sen-

tido. Aristóteles reconstituye la curva según la cual se define progresivamente el ideal de una ciencia completamente superior.

En la cima de la escala de los animales está el hombre. Más o menos dotados para el conocimiento, los animales tienen todos en común la sensación; pero la sensación no engrendra en todos la memoria; igual que no encontramos en todos la facilidad de aprender, que parece unida a la posesión del oído. En todos los casos, los animales tienen, cuando más, la pequeña parte de experiencia que permiten las imágenes y los recuerdos.

El hombre va más lejos: todos los hombres tienen por naturaleza el deseo de saber. La señal que tenemos de ello es el carácter gratuito de las sensaciones que nos son más queridas: ver, incluso cuando no sirva para nada, es la sensación que apreciamos más, porque nos informa con más detalle.

Pero, partiendo de las sensaciones, el hombre, por medio de la experiencia, accede al arte y a los razonamientos. Aristóteles se acuerda aquí de Anaxágoras; está lleno de los pensamientos que le han hecho escribir el último capítulo de los *Analíticos segundos;* evoca sus observaciones y advertencias de estudiante en medicina; pero al mismo tiempo no cesa de tomar como testigo a su lector (o a su oyente), y a cada paso sostienen su marcha lugares comunes, casi proverbios.

De la multiplicidad de los recuerdos nace la experiencia.

Cuando de la experiencia nace un juicio universal, nace a su vez el arte. Aunque en la práctica (médica, por ejemplo) muchas veces la experiencia asegura más el éxito que las generalidades del arte: es porque la práctica tiene por objeto lo individual y, en cambio, el arte se aleja de ello.

Esto no significa que, en la opinión general, haya una superioridad indiscutible del arte sobre la simple experiencia. 1.° El hombre de arte, porque capta la universalidad de los casos, es, en efecto, el único capaz de saber no sólo que las cosas pasan así, sino *por qué* ocurren así. 2.° Por ello, en la opinión general, también se advierte que la diferencia entre los que mandan y los que ejecutan es ésta: lo que el ejecutante ejecuta sin saber por qué, corresponde al jefe comprenderlo viendo su razón, aunque sea incapaz de ejecutarlo; por ello, el jefe es superior. 3.° Siempre en la opinión general, en-

contramos la creencia de que el arte es superior a la experiencia porque sólo él puede enseñarse, y solamente se enseña explicando el porqué. 4.° Opinión general aún: ninguna de nuestras sensaciones es competencia (σοφία), porque la sensación nos dice que la cosa es así, pero no por qué.

Así se pasa, *por vía genética y jerárquica* a la vez, de la sensación pura en el animal a la memoria, a la experiencia, al arte y a la sabiduría (σοφία).

Pero para continuar ascendiendo en la jerarquía de los saberes, hay que evocar ahora la génesis histórica de las ciencias.

El primer descubrimiento de un arte provocó la admiración hacia su inventor, no sólo por los servicios que prestaba, sino por su sabiduría y su superioridad. La proliferación de las artes se hizo primero en el sentido de las necesidades, y después en el sentido de los placeres de la vida: estos últimos, por ser independientes de la utilidad, siempre han hecho que se considerasen más sabios sus inventores. Por último fueron descubiertas las ciencias que no tienen ninguna aplicación ni práctica ni placentera, primero en Egipto, a causa de los ratos de ocio de que disponía la casta sacerdotal.

El fin a que tiende todo este discurso no es señalar la diferencia entre arte, ciencia y otras disciplinas (esto se hará en la *Ética a Nicómaco* VI, 3), sino evocar la jerarquía de los conocimientos y mostrar que cuando se habla de sabiduría se está siempre de acuerdo en ponerla en la cima de esta jerarquía: el hombre experimentado supera en sabiduría al que se limita a las sensaciones, el hombre de arte supera en sabiduría al hombre de experiencia; el artista que dirige supera en sabiduría al que ejecuta; por último, las sabidurías contemplativas superan las sabidurías productoras. Es ésta una opinión común. Aristóteles saca de ahí la conclusión de que el nombre de sabiduría, por otra parte aún relativo, significa siempre «ciencia que tiene por objeto algunos principios y algunas causas» (cap. 1).

Ahora bien, nosotros buscamos precisamente esta ciencia, que merecería por excelencia el nombre de sabiduría. Así pues, podrá introducirse mayor claridad al problema partiendo de los juicios habituales sobre el sabio.

Antecedente: enumeración de los caracteres formales de la sabiduría: los seis caracteres de la sabiduría, que todos admiten que se hallan también en el sabio, son: 1.º la universalidad de su conocimiento, que 2.º franquea incluso los límites del conocimiento ordinario, 3.º su exactitud, 4.º la capacidad de comunicar a otro su contenido, 5.º la capacidad de ser estudiada por sí misma independientemente de todo resultado ulterior, y 6.º la de poner en orden los conocimientos inferiores.

Consiguiente: deducción de los caracteres de su objeto: el único sabio que pueda absolutamente pretender el título de sabio debe, pues, tener como objeto de su ciencia el supremo universal, que es también el más difícil porque es el más alejado de la sensación; esta ciencia que versa exclusivamente sobre lo que es más «principio», será también la más exacta, y la más apta para comunicarse por la enseñanza, ya que es soberanamente la ciencia del porqué. Por último, al tener por objeto el supremo objeto de ciencia (μάλιστα ἐπιστητόν, que puede evocar el μέγιστον μάθημα de la *República* VI, cuyo título de bien va a ser recordado en algunas líneas), satisface al que no busca el conocimiento más que por sí mismo. Por ello, esta ciencia del objeto supremo es arquitectónica, conoce a fin de qué debe ser hecho todo lo que se ha de hacer, es decir, para el conjunto de las actividades de la naturaleza, el bien supremo, lo muy bueno, τὸ ἄριστον. Y de todo ello resulta que no hay sino una sola y misma ciencia que merezca absolutamente el nombre de sabiduría.

Aristóteles insiste en el hecho de que esta ciencia no podría en absoluto ser creadora (ποιητική). La historia lo demuestra una vez más: los primeros intentos de la sabiduría tuvieron por causa el asombro, por tanto, su ocasión fue la ignorancia reconocida como tal, y como fin no un resultado exterior; sino la simple supresión de la ignorancia. En resumen, esta ciencia es la única verdaderamente liberal, precisamente porque no sirve para nada. En la misma medida puede decirse que es divina más que humana (felizmente, la divinidad, por mal que les sepa a los poetas, esos mentirosos, no es celosa); nuestra ciencia es divina porque es la que conviene a Dios y porque trata de los objetos divinos, comprendido

el mismo Dios, que parece ser, para todas las cosas, del orden de las causas y tal vez incluso un principio de las causas.

2.° *Dialéctica de las causas (Metafísica* A, 3 al 7).

Las opiniones recibidas (τὰ ἔνδοξα) nos han permitido entrever el ideal de la sabiduría suprema: ciencia de las causas supremas.

Las opiniones de los investigadores célebres que nos han precedido nos permitirán precisar cuáles son las causas que buscamos.

Se advertirá que Aristóteles, en su *Física* (II, 3), ha ido directamente a su teoría de las cuatro causas como si la hubiese descubierto en una intuición simple. Se diría que aquí parece desconfiar de sí mismo, al menos en el sentido de que desea verificar su división cuatripartita y busca si algún pensador anterior a él habría advertido algún otro género irreductible de causa.

Es, pues, evidente que reprochar a Aristóteles el hacer en estos capítulos un mal trabajo de historiador, es no comprender nada de sus intenciones reales: no pretende en absoluto reconstruir el estado real del pensamiento de sus predecesores, intenta exclusivamente criticar, completar y, finalmente, justificar su propia intuición de las cuatro causas. *Recordemos aquí las opiniones de aquellos que antes que nosotros se han entregado al estudio de los seres y que han filosofado sobre la verdad, pues es evidente que también ellos hablan de ciertos principios y de ciertas causas. Esta revisión será provechosa para nuestra investigación actual; o bien descubriremos otra especie de causa, o bien se afirmará nuestra confianza en nuestra enumeración presente.*

Han admitido solamente la causa material: Tales, Anaxímenes, Diógenes, Hipaso, Heraclito.

Han admitido además la causa eficiente: Parménides, *en su vía de la opinión,* Anaxágoras, Hesíodo y Empédocles. *Los filósofos, decimos nosotros, han alcanzado evidentemente hasta aquí dos de las causas que hemos distinguido en la* Física, *a saber, la materia y el principio del movimiento; sólo que lo han hecho de una manera vaga y obscura, como se comportan en el combate los soldados mal adiestrados, que se lanzan hacia todos lados y dan a veces golpes buenos, sin que la ciencia intervenga para nada; asimismo, estos filósofos no parecen saber lo que dicen, pues casi nunca se*

les ve recurrir a sus principios (985*a*10-18). En cuanto a Leucipo y Demócrito, ni siquiera se han planteado el problema del origen del movimiento.

También *han admitido la causa material y la causa eficiente* los pitagóricos, según los cuales los números son, a la vez, forma y materia. Entre los que han especulado sobre la unidad, Parménides parece haberla concebido como formal, Meliso como material, Jenófanes ni siquiera ha distinguido los dos sentidos posibles.

En una palabra, un principio corpóreo, único o múltiple, pero siempre en el género de la materia, a veces una causa suplementaria para originar el movimiento, causa que a veces es única, a veces doble; esto es todo lo que hallamos en cuanto a la causalidad en nuestros predecesores (cap. 5).

Se ha dado cuenta claramente de la importancia de la causa formal Platón, a causa de su formación, en la que el movilismo de Heraclito entraba en conflicto con la búsqueda de las esencias estables por la definición socrática. Tomaba de los pitagóricos la imitación, a la que cambió el nombre por el de participación. Entre los dos órdenes de lo sensible y lo inteligible intercaló el orden de las cosas matemáticas. *Las ideas son causas de todo. Pero las ideas tienen también una materia*, que es lo grande y lo pequeño, y una forma, que es el uno. En resumen, son causas formales el uno (para las ideas) y las ideas (para lo sensible), y es causa material la díada indefinida de lo grande y de lo pequeño (cap. 6).

Balance de la operación (cap. 7): *Comprobación importante: ninguno de los que han tratado sobre el principio y la causa han enunciado nada que no pueda estar contenido en las causas que ya hemos determinado en la* Física. Está claro para las causas material, formal y eficiente. En cuanto a la causa final, han hablado de ella pero no expresando el modo de causalidad que le es connatural (988*b*6): la reducen a una causalidad eficiente (caso del intelecto de Anaxágoras o de la amistad de Empédocles) o a una causalidad formal (caso del uno de Parménides o de Platón). En todo caso, la impotencia de sus antecesores de señalar un quinto género de causa convence a Aristóteles de la exhaustividad de su división cuatripartita.

3.° *Cuadro de los problemas que deben plantearse a propósito de «la ciencia que buscamos»* (K, 1-8, bosquejo de B).

Consciente de ser el fundador de una ciencia que aún no existe y es la más difícil de todas, Aristóteles toma todas las precauciones epistemológicas que ha codificado él mismo en los *Tópicos* (I, 11) y que justifica en detalle al principio de B.

Antes de empezar, hay que acumular todas las dificultades, ya se trate de opiniones contrarias a las nuestras, profesadas por otros filósofos, o de dificultades que se les han escapado. En efecto, la solución de una dificultad sólo es posible después de haberla examinado: para deshacer un «nudo» antes hay que saber cómo se ha hecho; y la dificultad en el objeto es un «nudo» que impide que el pensamiento adelante. Además, sólo el examen de todas las dificultades permite saber adónde se va. Finalmente, se está en mejor postura para juzgar, cuando se conocen todas las opiniones contrarias (B, cap. 1). Veamos las principales dificultades, tal como aparecen a la vez en K, 1-8 y en B.

En primer lugar, el estatuto de la ciencia que buscamos:

a) Puesto que la sabiduría es ciencia de causas, *la ciencia de las causas, ¿es una* (en este caso tendría el aspecto común a todas) *o son varias* (en este caso una sola ciencia de las causas sería sabiduría)? La tendencia de Aristóteles es pensar que hay varias ciencias de las causas, ya que la sabiduría estudia solamente las causas supremas, ya sea el bien, ya la substancia-forma, ya el principio del movimiento...; pero esta última goza de una real unidad, desde su punto de vista...

b) ¿Debe ocuparse la sabiduría solamente de los principios reales o también de los principios lógicos de la demostración? El libro Γ responderá estudiando de manera profunda los primeros principios del ser, que son también los primeros principios de la demostración: principios de contradicción, del tercero excluido, etc.

c) Si la sabiduría se ocupa de la substancia, puesto que hay una pluralidad de substancias irreductibles, *¿qué clase de unidad tiene la sabiduría, ya que tal vez hay otras substancias distintas de las substancias sensibles?* Se corre el riesgo, por un lado, de obtener muchas sabidurías; por otro, de absorber toda ciencia en la sabiduría (muy platónico por cierto, pero muy poco aristotélico).

y si se le dan por objeto las ideas platónicas, toda ciencia es absorbida por esta especie de contemplación mitológica. Además, *¿es posible estudiar la substancia sin los accidentes?*

Después, los principios mismos que constituyen el objeto de la ciencia que buscamos:

d) Los principios o elementos ¿son los géneros (de orden lógico) *o las partes* (de orden físico)? Podría muy bien ser éste el problema de la composición de los mixtos en el *Filebo* de Platón. Aristóteles toma de Platón el ejemplo de la voz, la terminología de στοιχεῖον (elemento) y la idea de la definición por los géneros. Pero, por el momento, no llega a ninguna solución (cap. 3 998*a*20).

e) Muy difícil pero muy necesaria para el conocimiento de la verdad es la dificultad siguiente: *¿Hay algo fuera de los individuos? Si no lo hay,* los individuos, por ser infinitos, son incognoscibles: toda ciencia desaparece, lo que constituye exactamente la tesis de los cínicos. Por otra parte, al no haber entonces nada inteligible en sí, sólo habría sensación, pero no ciencia; y como no habría nada inmóvil ni eterno, ningún movimiento sería posible, pues todo movimiento supone un punto de partida (ἐξ οὗ), y el punto de partida último es forzosamente ingenerable (como había comprendido Anaximandro). *Si lo hay,* si hay algo fuera de los individuos, henos aquí, con el pretexto de ciencia de lo real, en presencia de una segunda realidad sin medida común con la primera. Y además, ¿cuántas substancias separadas eternas habrá que admitir? Aquí, el libro K (cap. 2, 1060*a*18-24) introduce una reflexión que parece muy importante: podría suponerse que el principio eterno es la materia; desgraciadamente, la materia es potencia; la forma que es acto tendría, pues, más título para ser principio eterno. Pero, desgraciadamente también, la forma es corruptible. ¿Hay que concluir, pues, que no existe ninguna substancia eterna, separada y por sí misma? *Esto es absurdo: hay evidentemente alguna, y puede decirse que los espíritus más distinguidos se han ocupado de esta investigación, convencidos de la existencia de un principio y de una substancia de este género. Pues, ¿cómo existiría el orden* (τάξις) *sin algún ser eterno, separado y permanente?* Aristóteles no ha renunciado, pues, a las demostraciones de Dios que daba en el περὶ φιλοσοφίας.

f) Siguen dos dificultades relativas a la limitacion numérica y específica de los principios, y sobre la identidad o distinción de los principios que explican las realidades corruptibles y las realidades incorruptibles.

g) Muy difícil también, pero muy necesaria, es la dificultad siguiente (1001*a*4). Nos parece, en efecto, muy importante, pues muestra que Aristóteles concibe que sería cuando menos posible, y tal vez necesario, superar la posición puramente física de los problemas. Es una dificultad muy parecida a la que aborda Platón en el *Parménides. Se trata de saber si el uno y el ser son la substancia misma de toda realidad;* por tanto, si lo que es uno y es ser es directamente, por sí mismo, y substancialmente uno y ser, *o si, por el contrario, se atribuye el uno y el ser a una substancia que está ya físicamente determinada.* Según Aristóteles, Platón y los pitagóricos identifican el uno y el ser con la substancia; los fisiólogos o físicos, por el contrario, conciben la substancia como una determinación física a la que se le atribuyen el uno y el ser: así Empédocles atribuye la unidad a los cuatro elementos en cuanto se hacen uno por efecto de la amistad. Los antiguos fisiólogos de Jonia, sin hablar explícitamente de unidad o de entidad, hacían desempeñar a una naturaleza que determinaban físicamente el papel de principio de ser y de principio de unidad. ¿Qué partido hay que tomar? Si no se quiere substantificar el uno y el ser, ningún universal tiene existencia *a fortiori:* en tal caso, no existe más que la nube de los individuos. Si, por el contrario, los substantificamos, no hay más que un solo ser, según el razonamiento de los eléatas. Por otra parte, en las dos hipótesis se suprimen el número, la divisibilidad y la desigualdad, pues todo esto está compuesto de unos y supone más de uno.

h) Quedaría, por último, abordar *la dificultad especial de los objetos matemáticos caros a Platón.*

4.° *Refutación de la teoría platónica de las ideas (Metafísica* A, 9 = M, 9 y 10, y N).

Nos guardaremos muy bien de insistir. A pesar de la extrema importancia que un antiguo alumno y siempre admirador de Platón debía conceder a esta parte polémica de su metafísica, nos bastará

remitir a lo que hemos dicho del *Tratado de las ideas* (περὶ ἰδεῶν), ya terminado en el primer período. M, 9 y 10 y N atacan, en orden principal, la teoría de los números ideales, en la forma extremadamente complicada que había tomado en la escuela. Tenemos la sorpresa de comprobar que Aristóteles está aún tan cerca de las enseñanzas que refuta, que la fórmula que le sale espontáneamente cuando expone a Platón es «decimos», «creemos».

5.° *El objeto, la unidad y los principios lógicos de la ciencia primera (Metafísica Γ).*

Aristóteles responde, desde el principio, a la dificultad que hemos resumido anteriormente en *a)*.

Hay una ciencia que estudia el ser en cuanto ser y los atributos que le pertenecen esencialmente (1003*a*21). Así, el universal supremo y el supremo objeto de ciencia cuya existencia nos dejaba entrever *Metafísica* A, 2, no son otros que el ser de Parménides y de Platón. Pero en lugar de presentarse como un bloque único y sin fisura al modo de la esfera de Parménides, en lugar de reunir en sí mismo la totalidad de los seres al modo del totalmente ser (παντελῶς ὄν) de Platón en el *Sofista*, el objeto de la sabiduría aristotélica se presenta como un compuesto: existe, por una parte, la materialidad *del ente* a la que le vienen numerosas atribuciones distintas de ésta; existe, por otra parte, la formalidad del ente de la que se ocupa únicamente la ciencia que buscamos. *Ninguna de las demás ciencias considera universalmente al ser en cuanto es ser, sino que, separando del ser una cierta parte, examinan lo que le ocurre a esta parte* (1003*a*25).

Aristóteles muestra en seguida que ésta es la naturaleza de la ciencia que buscamos. *Buscamos los principios y las causas más elevadas; es, pues, evidente que debe existir alguna naturaleza a la que pertenezcan por sí mismos estos principios y estas causas. Así pues, si aquellos que buscaban los elementos* de los seres, *buscaban estos principios* (los más elevados), *era necesario que fuesen los elementos* del ser, *no según lo que ocurre al ser, sino por el mismo hecho de que es ser* (1003*a*26). Todo esto es perfectamente coherente con las certezas obtenidas ya por Aristóteles en física: sabe desde ahora que los principios y las causas pertenecen siempre a alguna

naturaleza, siendo la naturaleza, por excelencia, la forma. Así pues, la causalidad se enraíza en cierta naturaleza formal y a ella se ajustan los principios. Por consiguiente, cuando buscamos captar los elementos de los seres, si lo que buscamos de este modo es del orden de los principios absolutamente «principios», no encontraremos los elementos que hacen que tales seres tengan tal naturaleza particular, sino necesariamente los que hacen que todos los seres tengan precisamente la naturaleza formal de ser. *Por esto, nuestro propósito es precisamente aprehender las primeras causas del ser en razón de aquello mismo que lo hace «ser»* (cap. 1, 1003*a*31).

Pero, ¿hay verdaderamente una naturaleza formal del ser? Acordándose de lo que ha escrito en A, 9 *(de un modo general, buscar los momentos de los seres sin haber distinguido, puesto que se dicen en muchos sentidos, es ser incapaz de encontrarlos, especialmente cuando se busca de esta manera a partir de qué elementos están constituidos*, 992*b*18-20), Aristóteles muestra que el ser está falto de unidad. El ser se dice en muchos sentidos.

Sin embargo, hay cierta unidad del ser, la misma que permite a la ciencia que buscamos que también ella pretenda la unidad: *No obstante (el ser se predica) siempre en relación a un término único, en relación a cierta naturaleza única, y no como una palabra equívoca* (1003*a*33). Y para hacerse comprender, Aristóteles pone un ejemplo: la palabra «sano» designa siempre cierta relación con la *salud;* nada es sano si no es por el hecho de conservarla, producirla, manifestarla, recibirla. La palabra «medicinal» manifestaría también esta especie de unidad de significación que se refiere a que todos los sentidos de la palabra tienen en común una relación (diferente) con un (mismo) término: *la medicina... Es de esta manera como se predice el ser, por una parte, en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un principio (o término) único. En efecto, algunos son llamados seres porque son substancia; otros porque son afecciones de la substancia; otros porque son un encauzamiento hacia la substancia, o sus destrucciones, o sus privaciones, o sus cualidades, o que producen o engendran la substancia o lo que se dice de ella, o que son negaciones de todo ello o de la substancia* (1003*b*5).

Por tanto, la unidad del objeto es imperfecta, pero suficiente para

asegurar la unidad de la ciencia; igual que una sola ciencia se ocupa de todo lo que es sano, así una sola ciencia se ocupa de todo lo que es ser. Pero queda claro que el objeto primero y principal es este principio (o término) al que todo está referido en cuanto ser: ésta debe ser la substancia para la ciencia que buscamos.

Lo que acaba de decir del ser, Aristóteles lo extiende inmediatamente al uno, pues *el ser y el uno son idénticos entre sí y no son sino una naturaleza por el hecho de que se acompañan el uno al otro, como lo hacen el principio y la causa, a pesar de los dos nombres con los que se les designa... en efecto, hay identidad entre «un hombre» y «hombre», por una parte; entre ente «hombre» y «hombre», por otra parte... de tal suerte que, hay tantas especies de uno cuantas especies hay de ser* (1003*b*21).

De este modo entran en el objeto único de la ciencia que buscamos el ser y sus opuestos, el uno y sus opuestos y todos sus derivados: mismo y otro, semejante y diferente, igual y desigual. Ésta es la *filosofía primera*. La *filosofía segunda* se ocupará de los diversos géneros del ser y del uno. En cuanto a la sofística y a la dialéctica (platónica), no pueden reclamar ningún objeto que les sea propio: revisten la máscara (ὑποδύονται σχῆμα) de la filosofía (1004*b*18). Hemos resuelto así las dificultades agrupadas en nuestro *a)* (cap. 2).

Otra dificultad, b), era la de saber si la misma ciencia debe estudiar, no sólo los principios reales, o elementos, de los seres, sino también los principios lógicos de la demostración, lo que en matemáticas se llaman «axiomas» (1005*a*19).

La *tesis* de Aristóteles es que el examen de los axiomas corresponde a una ciencia única, que se confunde con la sabiduría del filósofo (1005*a*21).

La *prueba* es que los axiomas abarcan la universalidad de los seres y que todos los hombres se sirven de ellos igualmente, sea cual fuere el género particular en el que trabajen y sea cual fuere el modo particular que tome el axioma en este género. Esto ya lo había señalado Aristóteles, en los *Analíticos segundos* I, 7 y 10. Estos dos hechos prueban que los axiomas pertenecen al ser en cuanto ser; en efecto, como cada género es ser y el ser es aquello

que es común a todas las cosas, cualquiera que capta el ser capta los axiomas, y sea cual fuere el objeto de que se ocupa, se encuentra en él la evidencia de los axiomas.

La *conclusión* (1005*a*27), es que solamente pertenece a la *filosofía primera* (el nombre parece técnico a partir de ahora, desde 1004*a*4) estudiar los axiomas. Era natural que los físicos se ocupasen de ello mientras el estatuto de una filosofía primera no se había elaborado: el estudio de la naturaleza, que es un género del ser, manifestaba las leyes del ser; pero, puesto que no se ocupan del ser sino *en cuanto es de aquella naturaleza*, deben dejar al que se ocupa del ser *en cuanto ser* el cuidado de estudiar las leyes absolutamente generales (1005*a*3).

La aplicación que hace Aristóteles inmediatamente de su descubrimiento (1005*b*8), es el estudio del principio más fundamental y más firme, aquel respecto del cual es imposible equivocarse, porque es a la vez el más conocido de todos y el único que no depende de ninguna suposición previa. Es el *anhipotético* de Platón (*República* VI) pero no se trata ya de una forma o un principio real, se trata solamente de un principio lógico (1005*b*16). Lo que el pensamiento griego buscaba, desde Heraclito y Parménides, un principio indudable del pensamiento verdadero y del acuerdo entre todos los espíritus, lo que Platón había creído reconocer en una forma absolutamente primera, pero absolutamente separada, y cuya certeza no dependiese de ninguna otra, Aristóteles lo reconoce en una naturaleza formal absolutamente primera, pero inviscerada en toda realidad: la forma o naturaleza del ser. Pero esta certeza no es la de la existencia de una realidad principal, sino la de la inteligibilidad de una ley fundamental (1005 *b*19): *Es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo tiempo al mismo sujeto en la misma relación y, por consiguiente, es imposible para el mismo espíritu concebir al mismo tiempo que la misma cosa es y no es*. Si hay quienes creen que Heraclito ha dicho lo contrario, Aristóteles les responde: *Todo lo que se dice, no es necesario que se piense* (1005*b*25-26), lo que significa solamente que uno puede hablar y no oírse a sí mismo (cap. 3).

¿Qué hay que responder a los que niegan el principio de contradicción? ¿Dar una demostración directa? Es una grosera falta de

cultura (ἀπαιδευσία, 1006*a*6) pretender demostrarlo todo. Toda demostración reposa en último análisis sobre lo indemostrable. Y nada es más indemostrable que nuestro principio (1006*a*10).

Sin embargo, a falta de la demostración directa, es susceptible de demostración indirecta, por refutación, pero a condición de que el adversario empiece por decir algo. Si no dice nada, es ridículo intentar discutir: no se discute con un tronco de árbol. Si dice algo que tiene sentido, implica en lo que ha dicho la verdad de nuestro principio (1006*a*11-28).

Aristóteles desarrolla esta refutación en siete argumentos distintos (cap. 4).

Después de ello (cap. 5), analiza la doctrina de Protágoras, cuya importancia para la crisis del pensamiento moral y político de Atenas es bien conocida, hasta el punto que Platón había tenido que dedicarse a contenerla muchas veces, especialmente en el *Crátilo,* pero sobre todo en el *Teeteto.*

Sea pues la doctrina de Protágoras: *el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, en cuanto son, y de las que no son, en cuanto no son.* Se sigue de ahí que las opiniones contrarias son verdaderas al mismo tiempo, si tienen cuando menos un partidario. Aristóteles desarrolla sucesivamente dos series de consideraciones (1009*a*16): las primeras, destinadas a curar de un cierto número de prejuicios previos a aquel que, por la razón misma de estos prejuicios, se habrá convertido sinceramente al protagorismo (οἱ μὲν πειθοῦς δέονται), las segundas, destinadas a mostrar que la tesis misma de Protágoras no se sostiene, no resiste el examen (οἱ δὲ βίας).

1.° Aristóteles empieza por explicar los orígenes de la doctrina de Protágoras: cierto número de dificultades de orden ontológico y psicológico son las que hacen permeable al protagorismo. *Primero* (1009*a*22), una dificultad que concierne *al devenir:* una misma cosa puede engendrar los contrarios; por tanto, todo será en todo (Anaxágoras) y el ser y el no ser se unen en cada cosa (Demócrito). No, responde Aristóteles, sino que el ser es un compuesto; en un mismo ser hay ser esto y no ser aquello; hay ser esto en acto y ser aquello en potencia. Ello no excluye que haya una realidad que es-

cape al devenir: el acto puro. *Después* (1009*a*38), una dificultad que procede *de los objetos de la sensación*: de una misma realidad hay sensaciones diferentes (algunos hombres no sienten como la mayoría, ni los animales como los hombres, ni yo mismo hoy como ayer). Ahora bien, lo que se juzga (φρόνησις) es lo que se siente (αἴσθησις), y lo que se siente, es la modificación sufrida (ἀλλοίωσις); así pues, lo que os parece es lo verdadero. Aristóteles constituye una especie de florilegio de todos los autores que identifican juicio y sensación (Empédocles, Parménides, Anaxágoras, Homero), y muestra así cuánta impresión ha podido hacer el protagorismo sobre los que son sensibles al argumento de autoridad: los investigadores más célebres han dado razón a Protágoras anticipadamente. *Pero*, afirma Aristóteles (1010*a*1), todos ellos son *materialistas* (no hay más ser que el sensible) o *movilistas* (no hay más ser que el que está en devenir) (1010*a*7), a la manera de Heraclito y de Crátilo; según esto, responde Aristóteles, hay alguna razón para creer que nada existe, puesto que devenir es o no existir ya o no existir aún; sin embargo (1010 *a*15), de lo que ya no es queda algo en lo que es, y de lo que es se hallará algo en lo que será; sin contar que cada cosa es la que es durante tanto tiempo como cambia de manera de ser; y además, ¿con qué derecho podemos juzgar de la inmensidad del universo según nuestro mundo del devenir que sólo es una ínfima parte de él? Hay en aquél infinitamente más de ingenerable e incorruptible; sobre todo hay el inmutable absoluto. *Por último* (1010*a*35): admitir la confusión del ser y del no ser, no puede salvar la realidad del devenir ni conducir al movilismo, pues quien admite el cambio debe admitir formas de ser estables, para que pueda haber paso de una a otra. Si aquellos que se declaran convencidos por Protágoras quieren advertir que acerca del devenir y del ser hay opiniones tan sólidas como las de Anaxágoras, de Demócrito, de Heraclito y de Crátilo, ya están curados...

2.° (1010*b*1) En cuanto a la tesis misma de Protágoras, no resiste al examen. Protágoras sostiene que *todo lo que aparece es verdadero*. Pero todo el mundo está persuadido de lo contrario: todos están seguros de que hay más verdad en la sensación que

en la imaginación; y en la sensación del hombre que está muy cerca, o que se encuentra bien, o despierto, que en la sensación del hombre alejado, o enfermo, o medio dormido; en la previsión del competente más que en la del ignorante; incluso los discípulos de Protágoras están seguros de ello, como lo demuestra su conducta en la vida. Protágoras sostiene (1010*b*18) que *lo que me aparece hoy es tan verdadero como lo que me aparecía ayer;* pero ésta no es la cuestión: es cierto que este vino ayer me pareció dulce y hoy amargo; la única cuestión que esto plantea es saber quién ha cambiado, si él o yo. En cuanto a saber si lo dulce es amargo y si lo amargo es dulce, no hay nada *en los hechos* que autorice ni siquiera a plantear la cuestión. Lo que hace que Protágoras y sus partidarios la planteen *no son los hechos, sino sus teorías:* como no admite una esencia fija, no admite nada necesario; dicho en otras palabras, cualquier cosa es cualquier cosa, y todo es verdadero, porque todo es falso. Por último (1010 *b*30), siempre según Protágoras, *todo lo que es sentido existe, y todo lo que existe es sentido: si dos personas sienten dos cosas diferentes, las dos cosas sentidas existen.* Seamos lógicos, pide Aristóteles: de estos principios se sigue que, si nadie sintiese, no habría nada. Ahora bien, lo que es verdadero es que si nadie sintiese no habría nada *sentido,* ni nadie *sintiendo.* Pero como la sensación es sensación de un objeto distinto de ella, que es su causa motriz, siempre quedarían los *sensibles.* Así la tesis de Protágoras no se sostiene en sí misma, porque destruye la noción misma de sensación y su verdadera relatividad. La relatividad innegable de la sensación proviene de que la sensación es relativa a las cosas y a mí, y no a que las cosas y yo seamos relativos a la sensación (cap. 5).

Constituye pues una objeción falsa la que algunos oponen de buena fe o por juego, cuando preguntan: entre dos opiniones contrarias ¿quién decide que una es correcta y la otra no? La cuestión ni siquiera se plantea, responde Aristóteles: la opinión verdadera decide por sí misma. No hay necesidad de un juez ni de un criterio por la misma razón que hace que no sea necesaria una demostración. Reclamar un juez de la opinión verdadera, de la sensación correcta, es tan tonto como creer que es posible demostrar los principios. Ésta es la verdadera respuesta que hay que darles a los que

piden juzgar al juez, criticar el criterio: no hay lugar a demostrar los principios; dicho de otro modo, a su pregunta no hay respuesta, porque no es una pregunta. La distinción entre la vigilia y el sueño, entre la buena salud y la enfermedad, se da por sí misma, sin prueba y sin criterio distinto de ella

Sin embargo, como el adversario puede no ver lo que significa nuestra negativa a responder (1011*a*15), podemos intentar hacérselo entrever haciéndole reflexionar sobre la noción misma del «aparecer». *Aparecer*, dice Aristóteles (1011*a*19), es *aparecer a*. Por consiguiente, lo que es verdadero en la aparición, es la aparición misma, es decir, este hecho real, que afecta a este sujeto real en este momento real y de esta manera real (1011*a*24): con estas precisiones, se puede decir que todo lo que aparece es verdadero; pues, entonces, significa simplemente, no que toda apariencia sensible corresponda a la realidad del ser, sino simplemente que toda aparición tiene un ser verdadero de aparición, dicho de otro modo: es una verdadera aparición (cap. 6).

Al seguir explotando las evidencias lógicas que resultan de la intuición del ser, Aristóteles expone el principio del tercero excluido: no hay una tercera hipótesis entre la afirmación y la negación de un mismo predicado (cap. 7), y dedica un último capítulo a rechazar la tesis de los que pretenden que nada es verdadero, que todo es verdadero, o que todo es verdadero y todo es falso (cap. 8).

De este modo termina el establecimiento sólido de la metafísica sobre sus bases, con una polémica vigorosa contra lo que más tarde se llamará el escepticismo.

N.B. Se ha introducido, con la letra Δ, una especie de repertorio de treinta definiciones, que no interesan todas al metafísico, pero al que hacen referencia cuatro libros de la *Metafísica*. Conviene acudir a él directamente.

El libro E aborda la cuestión más profunda y más importante de la ciencia que buscamos: la sabiduría, en cuanto ciencia suprema, busca los primeros principios y las supremas causas; sabemos ahora qué significa esto: los principios y las causas de los seres, considerados precisamente como seres. Pues innumerables son las causas

que producen o explican los seres, en cuanto tienen esta o aquella naturaleza; y en cada sector de la naturaleza, desde el momento en que existe una ciencia que participa del discurso racional, se llega más o menos rigurosamente, más o menos absolutamente, a la causa. Así la medicina para la salud, la matemática para las propiedades de los números o de las magnitudes. Pero, al estar delimitadas las ciencias por el objeto particular y el género particular de ser que forma la materia de su estudio, les es imposible dar cuenta de lo que cada cosa es, y formar de ella un λόγος. Esto nos recuerda lo que repite Platón, del *Fedón* (101*d)* a la *República* (VI), y lo que sigue parece igualmente muy próximo a las concepciones de Platón: algunas ciencias hacen accesible a los sentidos (por una representación sensible) la determinación inteligible a que llegan; mientras otras, suponiendo o postulando esta determinación misma, de la que no pueden dar cuenta por un λόγος, quedan reducidas las propiedades esenciales de su objeeto partiendo del género en el que entra, teniendo esta deducción más o menos fuerza. Por consiguiente, es evidente que, en este sector al menos, la demostración de la existencia (si οὐσία tiene aquí su sentido platónico) y de la esencia es un objetivo inaccesible, partiendo de la inducción propia de este género de ciencias: no puede tratarse sino de una manera distinta de *mostrar* (δήλωσις). De este modo, nos vemos obligados a preguntarnos si la función propia de la filosofía primera no sería deducir, o justificar, las esencias y las existencias. Veremos lo que la realización del proyecto dejará subsistir de esta hipótesis.

Una segunda consideración precisará la filiación de la *ciencia que buscamos:* es una ciencia que se mantiene manifiestamente en la línea de las ciencias, no creadoras, sino especulativas; que a la *física* corresponda un carácter especulativo, es evidente, ya que su objeto —por definición— posee en sí, y no en otro, el principio de su acceso al ser y de su conservación en el mismo, mientras que ciencia creadora significaría ciencia de un objeto cuya causa sería el sabio mismo, en cuanto hombre de arte. Lo que distingue la física de la metafísica es entonces el hecho de que la física se ocupa del género de los seres que son capaces de cambiar, es decir, sin duda de la substancia, y de la substancia formal, *pero* únicamente de la forma que no existe separada de un sujeto, de

una materia. Es el *modo de existencia* (πῶς ἔστι) el que no hay que olvidar aquí: algunas cosas incluyen la materia en su definición (λόγος), y otras no *(un poco como* «chato» designa no sólo un perfil, sino un perfil de la nariz, mientras que cóncavo designa solamente un perfil, sea cual fuere su materia).

De ahí se puede obtener ya una indicación sobre el estatuto y la situación de la metafísica, comparativamente con las otras ciencias (Aristóteles no pretende dar aquí una clasificación de las ciencias ex profeso): la física se ocupa de esencias mutables cuyo modo de ser es material. ¿Se ocupan las matemáticas de esencias inmutables cuyo modo de ser sería inmaterial? Aristóteles no decide la cuestión por el momento: hace constar solamente que ciertas ramas de las matemáticas estudian sus objetos en lo que tienen independiente del movimiento y de la materia. Supongamos ahora que existe un género de seres eternos, inmutables e inmateriales: la ciencia que se ocupe de ellos será también especulativa. En esta perspectiva (aún hipotética), se llega al esquema:

Física ———————→	objetos mutables y materiales.
Matemáticas ————→	objetos inmutables pero (probablemente) materiales (cuyo modo de ser es existir en la materia).
Filosofía primera ———→	objetos inmutables e inmateriales.

Esta última merece el nombre de «teología». *En efecto, no hay duda de que si lo divino está presente en alguna parte, está presente en esta naturaleza inmóvil y separada.* Así Aristóteles adopta lo que había descubierto Anaximandro rompiendo definitivamente con la mitología de los dioses inmortales, pero engendrados, y lo que había precisado Jenófanes sobre la naturaleza necesariamente inmutable de Dios. Lo corrige precisando que lo divino no es de ningún modo materia. Fiel a las demostraciones de su juventud, Aristóteles recuerda haber demostrado en *De philosophia* la necesidad de un principio (ἀρχή) único (ROSE[3] 17 = ROSS, p. 85) inmutable (ROSE[3] 16 = ROSS, p. 84). Por otra parte se acuerda de haber inaugurado ya la encuesta dialéctica sobre la existencia de lo divino, de la que tenemos indicios en el *De Caelo* I,

3, 270*b*5-10, pero sobre todo en el libro de las *Dificultades* (cf. *Metafísica* K, 1060*a*18-24), resumido anteriormente, p. 296, letra *e)*. Por esto, su pensamiento toma muy naturalmente la dirección siguiente: la sabiduría, o ciencia primera, o filosofía primera, en una palabra, esta famosa *ciencia que buscamos*, no puede dejar de tomar el aspecto y el título de teología, es decir, *ciencia del género divino*. Lo que conduce a preguntarse si, siendo ciencia del género divino, es una ciencia universal (como las matemáticas generales) o solamente una ciencia limitada a un género particular. La respuesta (aún hipotética, advirtámoslo), es que, si no existe otra substancia que las constituidas por la naturaleza, correspondería a la física asumir el papel de ciencia primera (porque en esta hipótesis el ser sería necesariamente móvil, en cuanto ser). Si, por el contrario, existe una substancia inmóvil, la ciencia que la tiene por objeto es anterior a la física, y ella es la filosofía primera. Por este hecho mismo es una ciencia universal (que se extiende a todos los géneros de ser, y no a un género solamente, aunque sea divino), precisamente porque es primera. Y *corresponderá a ella considerar el ser en cuanto ser, es decir, a la vez su esencia y los atributos que le corresponden en cuanto ser.*

No es necesario pensar, como han hecho algunos críticos siguiendo a Jaeger, que Aristóteles alguna vez haya dudado sobre el objeto de la metafísica (el ser en cuanto ser o el ser inmaterial): su objeto total, es el ser en cuanto ser; pero como busca sus causas, puede llegar a la ἀρχή divina; en este momento, la única cuestión que se podría plantear es saber (no si la metafísica tiene por objeto el ser en cuanto ser o la substancia inmaterial, sino exclusivamente) si hay que introducir en metafísica la distinción que hacen los matemáticos entre una ciencia general y unas ciencias especializadas. A esta pregunta, Aristóteles responde que el estudio de la *noción* de ser en cuanto ser pertenecerá siempre a la ciencia de la *substancia (real)* primera; desde este momento, una de dos: si ninguna substancia es inmaterial, la física será la ciencia primera —y estudiará el ser en cuanto ser (puesto que sería material, en cuanto ser)—; si, por el contrario, existe, aunque sólo sea una única substancia inmaterial, será la ciencia de esta substancia la que estudiará el ser en cuanto ser:

la misma ciencia primera será a la vez general y especial (cap. 1).

Abordando, de un modo aún hipotético, el problema de la causa suprema, el capítulo 1 ya ha bosquejado una respuesta a las aporías que habíamos agrupado bajo la letra *c)* en nuestro resumen: *¿Sólo hay substancias sensibles?* La aporía siguiente era: *¿es posible estudiar la substancia sin estudiar los accidentes?* Por otra parte recuerda Aristóteles los cuatro sentidos en que puede tomarse el ser, según el libro Δ, 7: el primer sentido es «ser por accidente». Hay dos buenas razones para dedicar un capítulo al *ser por accidente*. Pero es para ponerlo en seguida fuera de toda especulación. Sólo el sofista se interesa por él, pero es que Platón (en el *Sofista)* no dejaba de tener razón situando la sofística en el no ser, por la razón de que el accidente es cercano al no ser. En efecto, los seres *o bien* permanecen siempre en el mismo estado por imposibilidad de ser de otro modo (naturalezas eternas), *o bien* no son ni siempre ni necesariamente, sino lo más frecuente (ὡς ἐπὶ τὸ ρολύ; *ut in pluribus);* y éste es el principio y la causa del ser por accidente: cuando lo que solamente es lo más frecuente hace ocurrir lo que no es ni siempre ni lo más frecuente. Ejemplo: el cocinero (al que inculpa el *Gorgias* de Platón) mira casi siempre al placer, pero a veces le ocurre por accidente que prepara un alimento útil para la salud. Finalmente, si se busca la causa del ser por accidente, se comprenderá que solamente necesita una causa pasiva, receptora de lo que ocurre de otro modo que lo más frecuente; digamos: una causa que desempeña el papel de materia, «a la que puede ocurrir que se comporte de otro modo» (cap. 2).

A decir verdad, un estudio más profundo del ser accidental muestra que se reduce al hecho casual; ahora bien, éste puede tener una causa próxima determinante y determinada; pero, en último análisis, se encontrará siempre un «principio» que no habrá sido producido por ninguna causa. Pero Aristóteles confiesa que no ve claramente a qué género de causa se reduce este «principio» de la serie causal que termina en el azar (cap. 3).

El sentido siguiente que puede tener la palabra «ser», según Δ, 7, es el «ser como verdadero». Acordándose de lo que ya ha establecido en el *Tratado de la interpretación*, Aristóteles recuerda

que es en la síntesis (= afirmación P → S) y la separación (= negación), donde se encuentra exclusivamente lo verdadero (y lo falso). Ahora bien, como esta síntesis y esta separación solamente están dadas por un acto de pensamiento, y no en las cosas mismas, se sigue que el ser como verdadero no entra en el objeto de la metafísica, como tampoco el ser accidental. Esta ciencia suprema sólo debe ocuparse del ser en el sentido principal (cap. 4), que constituirá, en efecto, el objeto del verdadero *Tratado de la substancia*, formado por los tres libros Z, H, Θ.

La ética a Eudemo.

Aristóteles nos ha dejado dos tratados de moral que tradicionalmente se designan ya por el nombre de su destinatario, ya por el de su editor: la *Ética a Eudemo* (de Rodas, no confundirlo con Eudemo de Chipre, que dio su nombre al diálogo sobre el alma), y la *Ética a Nicómaco*. La *Gran moral* sólo parece ser una redacción posterior, hecha por un alumno, de un curso de Aristóteles.

La *Ética a Eudemo* es todavía completamente platónica por el tono y por las preocupaciones, aunque rechace explícitamente el bien caro a Platón e inaugure el tratado de las virtudes del modo que Aristóteles conservará en la *Ética a Nicómaco*.

Evitando extendernos sobre los puntos que nos obligaría a repetir la segunda *Ética*, tracemos las líneas esenciales o el movimiento del pensamiento de nuestro moralista, tal como aparece en el primer libro.

Sin ningún preámbulo ni preparación, la *Ética a Eudemo* empieza por poner como objetivo de la moral la felicidad; la *Ética a Nicómaco* integrará la noción de la felicidad en una metafísica del fin y en una física de la naturaleza. Aquí, al contrario, Aristóteles admite, como sin necesidad de demostración, que la felicidad vale por encima de todas las cualidades humanas o divinas. Y, coordinando, se pregunta en seguida *cómo adquirirla* (¿por naturaleza, por estudio o por ejercicio?; ¿por gracia divina o por buena suerte?) y *en qué consiste* (¿sabiduría especulativa, virtud activa o placer?), cap. 1.

Un segundo paso hacia la realidad moral consiste en subrayar que el carácter del hombre moral es haber elegido un fin, libremente; y que, libremente, realiza todas sus acciones con los ojos puestos en este fin. Pero para hacer esta elección con conocimiento de causa, importa saber primero en qué consiste el «vivir bien» (cap. 2). Aquí notamos que no se asegura, de improviso, el nexo entre la felicidad y el fin elegido, ni entre la felicidad y el «vivir bien».

Sin embargo (después del cap. 3, que es de pura metodologia), Aristóteles vuelve al tema de la felicidad: ¿es una cualidad estática o un ejercicio activo? El «vivir bien» y la felicidad están uno a continuación de otro: ahora bien, hay tres géneros de vida que pueden pretender el título de «vivir bien», a saber: el *filosófico*, el *político* (hay que tener en cuenta que en esta época Aristóteles no tiene otro nombre que πολιτική para designar la sabiduría práctica), y el *del que busca el placer* (cap. 4 y principio del cap. 5).

Este problema, que recuerda con bastante exactitud el del *Filebo* de Platón, lleva a Aristóteles más atrás aún, hasta la teoria socrática de «la virtud y la ciencia». Pero Aristóteles opone razones a la autoridad de Sócrates: Sócrates ha olvidado que la moral era una materia práctica, y que en materia práctica es más importante saber «de qué» están hechas las cosas que conocer sus difiniciones: poseer la ciencia de lo que se debe hacer no hace adquirir los medios de realizarlo (final del cap. 5).

Sólo en el capítulo 7 (después de un capítulo de metodología) emprende Aristóteles, decidiéndose a *empezar por el principio*, una definición de la felicidad. Procediendo de modo dialéctico, muestra que no se trata del estado de ningún animal, que no se trata tampoco, a pesar de su nombre, del estado de los dioses, sino exclusivamente de la acción de los hombres: la felicidad es lo *mejor en el orden de lo operable* (cap. 7).

Es, pues, distinto del bien en sí platónico (cap. 8).

Otro *punto de partida*, cuidadosamente anunciado al final del libro I y subrayado de nuevo al principio del libro II, consiste en dividir los bienes (humanos, evidentemente, con exclusión del bien divino o absoluto) en bienes exteriores y en bienes interiores al

alma (¿los bienes del cuerpo serían pues considerados como exteriores al alma?... lo que fecharía la *Ética a Eudemo* como aún platonizante): los bienes interiores en estados y acciones; las acciones en acciones que desempeñan una función de medio y acciones que presentan el carácter de fin (principio del cap. I del libro II).

Vemos, pues, que solamente en este tercer intento del proyecto de definir la felicidad, Aristóteles descubre la verdad por la que empezará la *Ética a Nicómaco:* El hombre, como todo ser, tiende a un estado en el que realiza su fin.

El resto de la *Ética a Eudemo* es un bosquejo, muy adelantado, del *Tratado de las virtudes,* que es la medula de la *Ética a Nicómaco.* Los libros IV, V, VI de la *Ética a Eudemo* son idénticos a los libros V, VI, VII de la *Ética a Nicómaco.* En el último de estos tres libros, se encuentra una teoría del placer muy opuesta a la de Platón y muy próxima de la de Eudoxio, que hacía del placer el bien supremo. En el décimo libro de la *Ética a Nicómaco* corregirá Aristóteles este punto de vista casi hedonista, lo que parece mostrar que *Eth. Eud.*, VI (= Eth. Nic.VII) corresponde a la redacción más antigua y formaba parte ya originariamente de la *Ética a Eudemo* (Leonard).

LA POLÍTICA.

Es verosímil que en el momento en que aceptó el encargo de la educación de un príncipe, Aristóteles dirigiese su reflexión al ideal del Estado y a los principios de la educación. Ahora bien, son éstos justamente los dos temas abordados en los libros VII y VIII de la *Política,* mientras que el libro III elabora las nociones básicas de toda construcción política: la de «ciudadano» y la de «constitución». Podemos, pues, fechar estos tres libros si no en Aso (como pretende Jaeger, y Nuyens no lo contradice), al menos en el preceptorado en Macedonia.

El libro III de la *Política* define al ciudadano como *aquel que toma parte, de modo más o menos permanente, en la administración de la justicia y en las deliberaciones públicas* (cap. 1). Así pues, el título de ciudadano no se debe tanto al nacimiento como

a la parte efectiva que se toma en los asuntos de la ciudad (cap 2). La cuestión de la pertenencia de un hombre a una ciudad conduce a la de la identidad del Estado a lo largo de las diversas peripecias de la historia, es decir, a través de los cambios de constitución (cap. 3). Y el problema de las diversas constituciones conduce a plantear el problema de la relación entre la moralidad individual y la cualidad de buen ciudadano: ¿el hombre moralmente bueno es idéntico al ciudadano políticamente válido? Aristóteles concede que diversos tipos de individuos morales pueden encontrarse en una constitución ideal. La identificación entre la virtud individual perfecta y la calificación cívica perfecta sólo existe en el caso del sabio capaz de ser un perfecto gobernante (cap. 4). Obreros puramente manuales y laborales no son verdaderamente ciudadanos, porque no pueden alcanzar la excelencia del buen ciudadano; son solamente condiciones necesarias del Estado. Aún hay que añadir que, en algunos regímenes políticos, algunos trabajadores manuales pueden llegar a la ciudadanía: así, en la oligarquía, algunos trabajadores ricos (cap. 5).

A partir de III, 6, Aristóteles se esfuerza en definir lo que hay que entender por «constitución» y mostrar que hay que dividir las constituciones en «buenas» y «malas», según la autoridad esté ordenada, en ellas, al bien común, o no (cap. 6). De donde salen los tres regímenes «buenos»: monarquía, aristocracia y estado popular constitucional (πολιτεία); y los tres «malos»: tiranía, oligarquía y democracia (cap. 7).

Aristóteles muestra que la consideración del «número» es menos importante que la de la «clase», para definir los diversos regímenes (cap. 8), después ataca la oligarquía y la democracia por contravenir ambas las exigencias de la justicia distributiva, que es proporcionalidad y no igualdad, ni desigualdad (cap. 9). A la difícil pregunta «¿quién debe ser soberano?», Aristóteles muestra que la verdadera respuesta es probablemente: *sólo la ley debe ser soberana* (cap. 10), lo que no le impide mostrar cómo el pueblo reunido presenta cualidades que lo habilitan para ejercer la soberanía bajo el control de la ley (cap. 11). Volviendo al carácter proporcional de la justicia (cap. 12), Aristóteles muestra que tipos de recursos muy diferentes (financieros, raciales, morales, numéricos)

pueden, cada uno por su parte, contribuir al bien público, sin exceptuar los servicios que puede prestar una personalidad excepcional (cap. 13). De ahí se sigue el estudio de la monarquía: sus cinco formas (cap. 14); los problemas particulares que origina una monarquía absoluta (cap. 15) conducen a Aristóteles a concluir en favor de una monarquía limitada por unas leyes: la analogía platónica de las artes, en que el artista está por encima de todo texto escrito, no entra aquí (cap. 16). Pero Aristóteles no deja de examinar el caso particular de una sociedad que reclamaría la monarquía absoluta (cap. 17). Para terminar, muestra que la realización del ideal político reclama los mismos medios que la realización del ideal de la moral individual: el teórico de la política debe, pues, acudir aquí al teórico de la moral personal. Las últimas líneas del libro III señalan, por tanto, una transición al libro VII, que las repite en el comienzo (cap. 18).

El libro VII de la *Política* se propone, en efecto, alumbrar la constitución de un Estado ideal, levantando ante los ojos del realizador el fin de toda la acción política y los medios que este fin exige.

El fin, único ideal al que debe apuntar el fundador de Estados, es la «vida buena», con todos los bienes exteriores y corporales requeridos para el buen ejercicio de la moralidad personal (cap. 1). Entre el ideal de una vida, toda autoridad y actividad, ilustrado por el ejemplo de Esparta, y el de un Estado confinado en sí mismo, la sabiduría consiste en elegir la prosperidad y la paz interior mantenida contra todo peligro exterior por un ejército cuya actividad *nunca será un fin*, sino un medio (cap. 2). Esto concernía al Estado; pero, concerniente al individuo, también se plantea la cuestión de saber si su acción debe confinarse en la contemplación, actividad completamente personal; o bien ocuparse de los asuntos de los otros. Aristóteles se inclina por la primera solución: la actividad de Dios y la del universo son modelos decisivos (cap. 3).

¿Cuáles serán los medios que permitirán esta vida de contemplación en la paz? Ya se trate de la población (cap. 4), del territorio (cap. 5), de la cercanía del mar (cap. 6), de los dones naturales deseables en los habitantes (cap. 7), los deseos de Aristóteles respiran medida y moderación: ante todo se preocupa de mantener la «escala humana»: población no demasiado numerosa, territorio no

demasiado extenso, para permitir a cada ciudadano conocer bastante bien a todos los demás. En cuanto a la estructura social, Aristóteles propone una distinción entre una capa de población que forma parte integrante de la ciudad, y otra que sólo será una condición necesaria de ella. ¿Parte integrante? Las clases de ciudadanos completos. ¿Condición necesaria? Las de los auxiliares manuales indispensables (cap. 8). Pero estas clases, ¿deben ser rigurosamente especializadas? La respuesta de Aristóteles está muy matizada (cap. 9). La cuestión de las mesas comunes (especie de restaurantes colectivos) y la del urbanismo llenan los capítulos 10, 11 y 12.

El capítulo 13 pasa bruscamente a la cuestión de la educación.

El fin, que aquí también exige los medios, es la felicidad, *el ejercicio actual de la bondad en el más alto grado de perfección y de un modo absoluto*. Pero todo esto sería impracticable sin una parte suficiente de fortuna, de salud y de otras muchas facilidades. El Estado, para proporcionar todo esto, debe evidentemente contar con su buena fortuna. Pero lo que depende de la elección de la voluntad humana es la aplicación de los medios educativos (cap. 13).

Los jóvenes deben habituarse a obedecer a un buen gobierno: con ello aprenden, a la vez, lo que necesitarán saber cuando les llegue el momento de convertirse en gobernantes y lo que hay que hacer para ser un hombre de bien. Pues la «virtud del buen ciudadano» y la «virtud del hombre de bien» son fundamentalmente idénticas. Un detalle importante: no cultivar solamente una de las «partes» del alma, a expensas de las otras, como se ha hecho demasiado en Esparta; hay que cultivar la totalidad del alma y, ante todo, las facultades que reclaman paz y tiempo de ocio (cap. 14). Sabiduría y templanza, virtudes exigidas precisamente por los trabajos de la paz y los juegos de los ratos de ocio, deben contrapesar el valor, excesivamente desarrollado en los espartanos. Pero no hay que dejar de someter ninguna de las partes que constituyen el ser humano a un entrenamiento intensivo: primero la parte racional, a la que corresponde gobernar el resto; después la parte irracional, que debe obedecer; por último, el cuerpo mismo, que necesita ejercicio físico (cap. 15). También es preciso que esto empiece muy pronto: el Estado tiene algo que decir en la organización de la institución matrimonial (cap. 16); igualmente en la reglamentación de los

cuidados que hay que dar a los niños pequeños y en la reglamentación de las escuelas para niños impúberes y púberes (cap. 17).

¿Cuál será pues el programa escolar? El libro VIII responde a esta pregunta: Aristóteles recomienda un sistema uniforme para todos los futuros ciudadanos (cap. 1). Rechaza toda instrucción exclusivamente utilitaria (cap. 2). Lectura y escritura, dibujo, gimnasia, música: éstas son las materias de base (cap. 3). Señala Aristóteles el exceso posible de una gimnasia a la espartana (cap. 4) e insiste sobre la cultura artística («música»); Aristóteles no llega hasta explicar por qué hay que conseguir que todos los niños sean capaces de ejecutar por sí mismos la música con instrumentos; no obstante, se adhiere a un punto de vista bastante platónico sobre el valor moralizador de una «música» bien elegida y, en menor grado, de la pintura (cap. 5). Pero, sobre todo, está preocupado por la cuestión de saber si hay que enseñar a cada niño a tocar personalmente instrumentos de música y cuáles (cap. 6), así como por el valor moralizador de las diversas clases de melodías y de ritmos (cap. 7).

Así se termina el último libro de la *Política*. Aristóteles no ha agotado las cuestiones que abordaba en él. Evidentemente tenemos en este escrito sólo unas notas no destinadas a la publicación. Aristóteles pudo haber cesado bruscamente de reflexionar sobre las cuestiones de educación en el momento en que la muerte de Filipo, obligando a Alejandro a reinar, le hacía cesar en su cargo de educador.

BALANCE DE LOS VIAJES DE ARISTÓTELES FUERA DE ATENAS

EL MÉTODO.

Se caracteriza este periodo por el desarrollo paralelo del método inductivo y analítico (véanse las observaciones de todo género que llenan los «grandes tratados» y los «pequeños tratados» biológicos) y del método silogístico y sintético (que se desarrolla en la *Metafísica*). Ambos se unen en la *Política*. El *Tratado de las partes de los animales* proclama (I, 5) el interés que reviste efectuar a la vez los dos géneros de investigación.

Desde que Aristóteles empieza a recoger sus observaciones biológicas (*Historia de los animales*, que no es un «tratado», sino una colección o *memorandum*) comprueba el interés de la similitud de las relaciones (ἀναλογία) como procedimiento de identificación de lo diverso: animales cuyos géneros sólo se parecen de este modo no pertenecen al mismo género, pero no son radicalmente extraños.

La reflexión ex profeso de Aristóteles sobre la lógica lo lleva en este momento a establecer la teoría de los nombres (símbolos de los conceptos, imágenes ellos mismos de la realidad), de las proposiciones (solamente en ellas se encuentran lo verdadero y lo falso), de lo necesario y de lo contingente (Aristóteles no admitirá nunca la verdad necesaria de las proposiciones contingentes, no obstante la polémica de los megarenses). Éste es el contenido del *Tratado de la interpretación*. Sobre todo, pone a punto su gran invención: el silogismo (*Analíticos primeros*). Y esto le permite formular en abstracto el ideal absoluto y el programa perfecto de la ciencia: en lugar de la única y sinóptica dialéctica que, según Platón, debía unir toda la realidad a su principio, Aristóteles piensa que deben existir varias ciencias, rigurosamente distintas por el género de sus objetos, pero que consisten todas en relacionar, cada una en su género, las propiedades con las esencias, por medio del silogismo de la primera figura (*Analíticos segundos*). Pero Aristóteles no se deja engañar por este ideal bastante inhumano. Sabe por experiencia que este programa no es accesible al hombre. La ciencia que él mismo practica empieza por los hechos que nos son más conocidos, aunque sean menos inteligibles en sí mismos que las esencias de las que

derivan. Y esta ciencia no llega siempre a descubrir la causa y debe contentarse con registrar el hecho. En suma, Aristóteles no niega lo que ha enseñado en los *Tópicos:* es de la experiencia más humilde de donde nacen las primeras proposiciones universales y los principios mismos de todas las ciencias.

El ser.

Durante este periodo de transición funda Aristóteles la ciencia del ser en cuanto ser. Con toda clase de precauciones, ahora que ha renunciado a la dialéctica de las ideas y del bien, necesita establecer por encima de todas las ciencias una ciencia (intento que antes de él nadie había concebido) que será «sabiduría» respecto de todas. Para ello, deberá tener por objeto la realidad o la noción más universal y más inteligible, después asignar sus causas, pues no hay ciencia perfecta si no es en relación con su causa.

El primer problema es, pues, el de las causas del ser. Una encuesta dialéctica (que faltaba en la *Física* II) permite a la *Metafísica,* A, 3-7, justificar definitivamente la división cuatripartita de las causas del ser.

El segundo problema es el del ser en cuanto ser, pues éste es el verdadero objeto de «la ciencia que buscamos» *(Metafísica*, Γ, 1). Aristóteles establece que el ser no es una idea platónica y que solamente posee una unidad de analogía, igual que el uno (Γ, 2). A continuación formula las leyes lógicas (o axiomas) del ser: principios de contradicción y del tercero excluido, lo que le da ocasión de refutar definitivamente a Protágoras; la crítica del escepticismo es uno de los primeros pasos de la metafísica (Γ, 3-8).

Se pregunta entonces Aristóteles si «la ciencia que buscamos», para ser verdaderamente «ciencia del ser en cuanto ser», debe distinguirse de la física. Se identificará con la física si sólo hay substancias materiales o naturales, es decir, corruptibles. En este caso, en efecto, el ser en cuanto ser sería material. Mientras que si hay substancias inmateriales (un griego dirá «divinas»), al menos una, entonces el estudio del ser en cuanto ser deberá desbordar la física: y corresponderá por derecho propio a la ciencia que se ocupará de este o de estos objetos divinos: la «teología» *(Metafísica,* E).

Lo divino.

Por el momento, Aristóteles deja madurar la cuestión. No desautoriza ni el lirismo de la religión cósmica, ni su justificación racional por el análisis de lo mejor o por el del devenir, tal como los recomendaba el *Tratado de la filosofía.* No renuncia a prolongar el estudio del devenir por una búsqueda de su origen primero: más allá de la «quinta esencia» en la que se detenía el *Tratado del cielo,* la *Física* VIII, aprovechando los análisis

del décimo libro de las *Leyes*, reconoce en todo movimiento de los seres que no se mueven a sí mismos la influencia de uno primero que no es movido por ningún otro. Pero aún no ha llegado la hora (aunque Jaeger lo haya creído) en que Aristóteles se preocupará de relacionar todas las existencias del universo con el primer ser; esto será tarea del libro Λ de la *Metafísica*.

EL ALMA.

El conocimiento cada vez más extenso que tiene Aristóteles de los reinos vegetal y animal le obliga a reflexionar sobre la psicología comparada del hombre y del animal. La idea de que el hombre sería esencialmente un alma y que, por tanto, el alma humana sería un ser completamente a parte, es cada vez más inadmisible para el biólogo que observa las costumbres y el carácter de los animales (*Historia de los animales*). El hombre ocupa un lugar en la jerarquía de seres vivos, y el alma, dejando de ser un privilegio del hombre, corre peligro de perder también su independencia, su inmaterialidad, su inmortalidad, con una expresión muy aristotélica: su «separabilidad». Aparece cada vez más como unida a los órganos de un cuerpo, que más que su tumba, es su instrumento (*Tratado de las partes de los animales* I). Una comparación diametralmente opuesta a la de la tumba empieza a imponerse en el espíritu de Aristóteles: el cuerpo, en su relación con el alma, es comparado a la materia respecto de la obra de arte; el alma no está en el cuerpo como una forma pura en un lugar infame e indigno de ella, sino como la forma del lecho está en la madera del lecho (*Tratado de las partes de los animales*).

EL OBRAR.

Por último, una reflexión moral, animada aún por el soplo de Platón, pero ya en busca de justificaciones más decisivas, aparece en la primera de las dos éticas de Aristóteles: la *Ética a Eudemo*. El bien en sí, caro a los platónicos, a los ojos de Aristóteles es inútil para el moralista. Aristóteles orienta su investigación hacia una definición del bien para el hombre, es decir, la felicidad.

La preocupación moral debía tender naturalmente, en un filósofo convertido en preceptor de un príncipe, a confundirse con la preocupación del Estado ideal y con la de la educación. Define al ciudadano por su participación efectiva en los asuntos públicos. Conserva la conclusión del *Político* de Platón, sin aceptar el rodeo especioso en el que la apoyaba Platón: solamente la ley debe ser soberana, ningún hombre podría poseer el arte del bien común hasta el punto de poder estar dispensado de toda ley. Define los medios políticos con referencia a la escala humana. Se preocupa de dar a la educación un carácter amplia y completamente humano: el equilibrio al que aspira supone que la educación no desarrolle ninguna «parte» del alma a expensas de las demás.


LA VIDA DE ARISTÓTELES
PELA
5 Tutor de Alejandro en
1. Nace en
ESTAGIRA
3 Con Erasto y Corisco aconseja a Hermias, tirano de ATARNEA
ASO
MITILENE
4 Se dedica a la observacion de los animales
TEOFRASTO
2: Estudia con Platón, después publica en
CALCIS
7 Muere en
ATENAS
6: Vuelve y funda el Liceo

CPÍTUI O OCTAVO

EL REGRESO DE ARISTÓTELES A ATENAS

EL LICEO

(335-322)

Aristóteles vuelve a Atenas. No va a vivir ya más que unos doce años. Es materialmente imposible que en este corto espacio de tiempo haya redactado el *Corpus aristotelicum* que poseemos. Durante estos breves años, en efecto, Aristóteles —que ha fundado una escuela de filosofía en uno de los lugares que frecuentaba Sócrates, el Liceo— dirige allí el trabajo de sus alumnos, que pronto se convierten en colaboradores suyos. Organiza un verdadero trabajo en equipo. Ya no pretende publicar. La enseñanza y la investigación lo absorben completamente.

El *Tratado del alma* señala el término de una larga investigación. La *Ética a Nicómaco* manifiesta un cambio de dirección con respecto a la moral platónica, puesto que la conducta ideal ya no se deduce del bien absoluto, sino que se induce de las intenciones inscritas en las conductas efectivas. A la *Metafísica* se le añaden los grandes tratados *De la substancia* (Z, H, Θ), *del uno* (I) y de la substancia acto puro, que es Dios (Λ).

Los libros I, IV, V y VI de la *Política* mantienen la promesa con que se termina la *Ética a Nicómaco*.

Ciertamente recibe la ayuda del poder. Antipatro es su amigo. Alejandro no olvida, al menos al principio, a su antiguo preceptor.

Los principales adversarios de Aristóteles, además de los platónicos, son los megarenses, que niegan la potencia.

Aristóteles al final de su vida está en relación con el astrónomo Calipo.

El fin de Aristóteles será triste. Alejandro le decepciona. Y el filósofo acaba también por hacerse sospechoso a los griegos. Le abruman de reproches contradictorios: ¿no es un agente de Alejandro?, pero ¿no ha participado en el intento de asesinato del joven conquistador? Tiene que huir a Calcis, patria de su madre. Y allí muere (322).

TERCER PERIODO DE LA VIDA DE ARISTÓTELES

Cuando Aristóteles vuelve a tomar el camino de Atenas, hace ya cuatro años que está separado de Jenócrates, quien, después de volver a la Academia, ha sucedido a Espeusipo. En realidad, Aristóteles no podía soñar con dirigir una escuela de la que lo aparta constantemente su pensamiento personal: la Academia se ha quedado detenida en el dogma platónico; Aristóteles, en cambio, no cesa de continuar y estimular investigaciones de toda clase.

Y en los lugares mismos donde a Sócrates le agrada estar, en uno de estos paseos sombreados que debían abundar en Atenas y que necesitaba toda escuela, Aristóteles va a continuar, según cree, el verdadero pensamiento de Sócrates por encima de las construcciones del platonismo. Es un lugar dedicado a Apolo Licio: el Liceo.

MÉTODO.

Sobre el método empleado en el Liceo, tenemos noticias que nos ilustran de un modo desigual: nos dicen que por la mañana, paseando con sus discípulos, discutía Aristóteles las cuestiones más difíciles, mientras que por la tarde exponía a un público más amplio las cuestiones más fáciles. Pero esta división nos recuerda demasiado la distinción entre escritos esotéricos y exotéricos, que puede simplemente proceder del desconocimiento de una evolución entre el pensamiento de Aristóteles joven y el de Aristóteles maduro. Sobre todo, no se comprende bien cómo unas discusiones orales han podido terminar en unos escritos tan metódicos como los tratados del *Corpus aristotelicum*, ni cómo estos tratados han podido interesar a un público amplio... Es más probable que, sobre todo a sus discípulos del pequeño círculo cerrado, diera Aristóteles cursos preparados por esquemas y recogidos en notas. Nuestros tratados del *Corpus* serían estos esquemas y estas notas, con la sequedad y las repeticiones que este «género literario» lleva consigo. Una cosa al menos es evidente, y es que, después de las obras de su juventud, Aristóteles no escribió prácticamente nada con vistas a la publica-

ción, sino exclusivamente en el marco de una investigación científica común. Para esta investigación científica, ¿de qué recursos disponía Aristóteles, tanto en hombres como en instrumentos?

RECURSOS EN HOMBRES.

Para establecer tablas cronológicas y examinar los archivos, para coleccionar los textos de leyes o los hechos sociológicos, para compilar y reflexionar sobre las «opiniones» de los físicos, para multiplicar las observaciones biológicas o meteorológicas, para constituir colecciones relativas a las plantas y a los animales, Aristóteles necesitaba equipos de investigadores. Conocemos los nombres de los principales: TEOFRASTO, que estaba encargado de la doxografía de la *física* y del estudio de la *botánica;* EUDEMO DE RODAS, que empieza la historia de las *matemáticas;* MENÓN, que está encargado de la historia de la *medicina;* DICEARCO, de la historia de la *geografía;* CALÍSTENES, por último, su propio sobrino, que le ayuda a preparar, hacia el año 335, lo que fue sin duda el primer trabajo de historia metódica de la nueva escuela: *la lista de los vencedores de los juegos píticos.*

RECURSOS EN INSTRUMENTOS DE TRABAJO.

El testamento de Teofrasto alude al estado de los edificios más de treinta años después de la muerte de Aristóteles, pero es evidente que Aristóteles mismo quiso y conoció el *Santuario*, el *Pórtico cubierto* (Στοά) y sobre todo el *Museo*, de los que habla Teofrasto; igualmente, Aristóteles quiso estos *mapas en donde están dibujados los movimientos de la tierra*, que Teofrasto pide que se coloquen en el Pórtico de abajo. En el *Museo* se encontraban las colecciones. ¿De dónde procedían todas estas riquezas? ¿Había traído Aristóteles de Aso, de Mitilene y de Pela la base de la documentación de historia natural? Según Plinio el Joven, Alejandro, interesado por la empresa de su antiguo preceptor, habría decidido facilitar sus investigaciones; pero entonces, ¿cómo explicar que Aristóteles no dé más detalles sobre las regiones recorridas por los ejércitos de Alejandro? Probablemente es una leyenda la orden dada por Alejandro

a todos los cazadores, pajareros y pescadores de su imperio de que transmitiesen a Aristóteles todo lo que observasen. Igualmente, cuando Ateneo de Náucratis pretende que Alejandro habría concedido a Aristóteles una subvención de ochocientos talentos, es probable que exagera. Pero es probable también que una subvención al Liceo entrase en un plan general de propaganda promacedónica.

El apoyo del poder.

La figura dominante en Grecia durante este tercer período de la vida de Aristóteles es el macedonio Antípatro, nombrado por Alejandro gobernador de Macedonia y encargado de vigilar todos los asuntos griegos.

Grandes amigos durante el tiempo de la estancia de Aristóteles en Macedonia, Antípatro y él no dejarán de escribirse, y Aristóteles nombrará a Antípatro su albacea testamentario.

El espíritu estrictamente conservalor de Antípatro, favorable a la oligarquía, ¿ha influido sobre Aristóteles? La lectura de la *Constitución de los atenienses* manifiesta en él una atención vigilante a las injusticias de los poderosos y a las desgracias de los humildes. Y también, en su *Política*, Aristóteles se interesa por las reformas del estadista espartano Licurgo.

La independencia intelectual de Aristóteles no impide que una intimidad real le una a Antípatro. Aristóteles confía a Antípatro: *Aunque Alejandro pueda estar justamente orgulloso de gobernar un gran número de pueblos, los que tienen opiniones válidas sobre los dioses no tienen menos razones para estar orgullosos.* Y más tarde esta afirmación, algo melancólica y desilusionada: *Cuanto más estoy a solas conmigo mismo, más me intereso por los mitos.* En suma, desde el año 335, Antípatro parece haber tomado en la amistad de Aristóteles el lugar anteriormente ocupado por Hermias.

Las faltas de Alejandro y las negativas de Aristóteles.

Cuanto más entra en la India, más se orientaliza Alejandro. Los macedonios están inquietos e incluso en el año 330 conspiran: Alejandro tiene que sofocar la rebelión. En el año 327 se casa con

una bárbara: Roxana. Después se plantea el asunto de la προσκύνησις: los persas se prosternan ante su soberano; ¿van a ser obligados los griegos a hacer lo mismo? Alejandro lo exige. Calístenes, sobrino de Aristóteles e historiógrafo oficial de la expedición, protesta, se niega. Poco después, nueva conspiración de jóvenes macedonios; Calístenes es objeto de sospechas sin pruebas, lo detienen y muere. Al regreso de la expedición tiene lugar la célebre política de los matrimonios de los griegos con mujeres persas. Diez mil soldados de Alejandro imitan a su general, para obedecer a su deseo de fusionar las razas (primavera de 324).

Aristóteles no continúa. Para él el bárbaro es esclavo nato. Redacta entonces, para desolidarizarse públicamente de su antiguo alumno, el escrito titulado *Alejandro* o *De la colonización*. Probablemente es en este libro donde se leía: *Hay que tratar a los griegos como jefe y a los bárbaros como déspota; cuidar de los unos como se haría con amigos o parientes, y comportarse con los otros como con animales o plantas*. Pero este manifiesto aparece demasiado tarde.

l odio al Macedonio crecía en Atenas. En otoño del año 324, llega el yerno de Aristóteles, Nicanor, portador de decretos de Alejandro, que exigía para su persona honores divinos, y para los recientes exilados de las ciudades griegas el retorno a su hogar. Nada de todo ello podía agradar a los atenienses. Cuando en el año 323 llega a Atenas la falsa noticia del asesinato de Alejandro, Atenas proclama el retorno de las ciudades griegas a la libertad y declara la guerra a Macedonia, es decir, a Antípatro, el amigo de Aristóteles.

La posición de Aristóteles en Atenas no puede sostenerse más. Escribe a Antípatro: *Continuar permaneciendo en Atenas no hubiese sido solamente cultivar el desorden: las peras se pasan sobre las peras, y los higos sobre los higos* (entendamos: los sicofantes, «comedores de higos», es decir, los denunciantes, son cada vez más numerosos contra Aristóteles). Aristóteles se refugia en Eubea, en la ciudad natal de su madre, Calcis. Oye decir que se le reprocha, tanto en Delfos como en Atenas, su apego a la memoria de Hermias. No le queda otro quehacer que morir (322).

ANÁLISIS DE LOS ESCRITOS DEL ÚLTIMO PERIODO

EL TRATADO DEL ALMA.

La aplicación del hilemorfismo a las relaciones entre cuerpo y alma constituye la gran novedad del *Tratado del alma*. Ahora bien, esta doctrina está presente en los libros Z, H, Θ, Λ de la *Metafísica*. Existen, pues, todas las razones para pensar que el *Tratado del alma* inauguró la actividad literaria de Aristóteles a su regreso a Atenas. Sus estudios biológicos precedentes lo preparaban.

El contenido del *Tratado del alma* es a la vez filosófico y científico, pero Aristóteles no hizo esta distinción, que es completamente moderna. Es la primera «psicología» sistemática, en el sentido más amplio de la palabra «psicología», que redescubren muchos de nuestros contemporáneos: *estudio global del ser vivo*, sin ninguna separación entre los «estados de conciencia» y los «hechos fisiológicos».

Para tener una visión de conjunto del *Tratado del alma*, no hay más que seguir el orden en el que se suceden los libros A, B y Γ. La división en *capítulos* no se hizo hasta la edad media, pero la división en *libros* —aunque no proceda de Aristóteles— no es menos antigua; y aunque muchos capítulos puedan producir la impresión de fragmentos de tiempos distintos, es manifiesto que el programa del prólogo se ha realizado perfectamente: sin duda la unidad del *Tratado del alma* se debe a Aristóteles, tal como es.

Una *introducción* define el objeto y el método (A, 1) y, siguiendo el método dialéctico propio de Aristóteles, enumera y clasifica las opiniones de los predecesores de Aristóteles sobre el alma (A, 2), para criticar en seguida todas estas opiniones (A, 3.4.5).

El *estudio positivo* empieza a continuación. Primero trata del alma misma (B, 1 y 2); después, de las facultades del alma: lo que exige una teoría general de las potencias (B, 3), y después el estudio detallado de las diversas facultades, vegetativa (B, 4), sensitiva (B, 5 al Γ, 3), intelectiva (Γ, 4-8), locomotriz y apetitiva (Γ, 9-11). Para terminar, falta mostrar a qué especies de seres vivos pertenecen las diversas clases de facultades (Γ, 12 al final).

Muy característico del método aristotélico es el libro I.

Apenas acaba de sentir una gran satisfacción por la primacía epistemológica del estudio del alma, a la que su objeto le permite un mayor rigor y abre perspectivas sobre el conjunto del ser... Aristóteles hace comprender a su lector las dificultades considerables de la tarea. Además de las dificultades generales del método para «definir» bien y de las nociones de base de las que hay que partir, Aristóteles subraya las dificultales especiales cuando se trata de definir el alma. ¿Es substancia? Si lo es, ¿lo es como acto o como potencia?, ¿simple o no?, y si el alma es simple, ¿todas las almas son de la misma especie? o, en el extremo opuesto, ¿difieren incluso en el género? Aristóteles se inclinará por una comunidad analógica entre todas las almas. Y si hay que distinguir partes, ¿hay que definirlas directamente en sí, o primero por sus actos, o más radicalmente aún por sus objetos? Sin esperar más, Aristóteles indica que uno de los mejores procedimientos para llegar a la esencia del alma consistirá en seguir las sugerencias de los hechos observables y elaborar una definición tal que de ella se deduzcan las propiedades del alma. Por último, la dificultad que más le preocupa es la que plantean las actividades o pasividades del ser vivo: ¿pertenecen al ser vivo tomado globalmente (alma + cuerpo) o algunas de entre ellas pertenecen al alma sola? *¿Son todas ellas comunes al ser que posee el alma o bien hay también alguna que sea propia del alma misma? Sería necesario determinarlo, pero no es fácil... Ahora bien, parece que ninguna actividad ni ninguna pasividad de la mayor parte de las potencias existe sin el cuerpo: es el caso, por ejemplo, de la ira, la audacia, el deseo; y generalmente la vida sensitiva. Por el contrario, el pensamiento sobre todo parece propio del alma. Ahora bien, si el pensamiento es una forma de imaginación, o una función que no puede existir sin la imaginación, para él no habría posibilidad de existir sin el cuerpo... Si hay alguna de las actividades o de las pasividades del alma que le sea propia, puede ocurrir que el alma tenga una existencia separada del cuerpo. Pero si no hay ninguna que le sea propia, el alma no podrá estar separada, sino que le ocurrirá como a lo rectilíneo...* (que nunca existe sin *alguna cosa* rectilínea).

Sea cual fuere la decisión que habrá que tomar, llegado el mo-

mento, acerca de esta difícil cuestión, Aristóteles no duda en concluir que el estudio del alma corresponde a la *física*, pero quedando bien entendido que las definiciones de las actividades del ser vivo no deberán nunca abarcar exclusivamente el aspecto material o el aspecto formal, sino que, por el contrario, deberán siempre integrar los dos aspectos: definir la ira como *el deseo de devolver la ofensa* lo haría un dialéctico puro que se contenta con las puras nociones; definirla como *un hervir de la sangre en torno del corazón* lo haría un puro físico que desprecia el «sentido» en provecho sólo de la «necesidad» mecánica.

Plantear los problemas, está bien. Considerar las soluciones posibles en diversos sentidos, está mejor. Y para ello puede servir el examen *(no histórico*, recordémoslo, *sino dialéctico)* de las opiniones de los grandes espíritus que nos han precedido en el estudio de la misma cuestión. Ahora bien, en lo que concierne al alma, simplificando un poco (Aristóteles se da cuenta de ello), se pueden reducir a dos grupos todas las teorías antiguas: algunos han caracterizado al alma por el *movimiento* (alma = principio motor). Éste fue el caso de Leucipo y Demócrito, de los pitagóricos y de Anaxágoras. Otros la han caracterizado por la *sensación* (alma = principio de conocimiento), como Empédocles y Platón. Sobre estos dos temas fundamentales aparecen diferencias de detalle: hay quienes sólo admiten principios *corpóreos*, y otros se elevan hasta lo *incorpóreo*. En suma, quien quiera definir el alma puede tomar una triple dirección de pensamiento: el alma puede definirse por la moción, por la sensación, por la inmaterialidad...

Entonces Aristóteles, fecundado por el contacto de estos pensamientos diversos, desembaraza el terreno: volviendo de una manera polémica sobre todas estas concepciones antiguas, y sobre otras, argumenta, a veces muy minuciosamente, contra el alma motriz, contra el alma armonía, contra el alma número motor de sí misma, contra el alma suma de elementos y contra la atribución de un alma a los elementos... (libro A).

Prosigamos ahora con un nuevo esfuerzo, como si partiésemos del principio. Siguiendo un ritmo que ya habíamos observado en la *Física*, Aristóteles empieza así (al principio del libro B) su exposición ex profeso de la definición del alma. Dispone para este trabajo

de una base ya sólidamente establecida a sus ojos: el hilemorfismo. Un primer paso consiste en observar que la vida se define por las actividades que la caracterizan, como son la *nutrición*, el *crecimiento* y la *destrucción;* por ello el ser vivo se sitúa en una clase a parte, entre los demás cuerpos naturales; de ahí se deduce en seguida la conclusión de que el cuerpo, común a los vivientes y a los no vivientes, no es el alma, sino el sujeto y la materia del alma. Un segundo paso consiste en observar que el alma es substancia, pero sólo como forma de este cuerpo natural, apto para las operaciones propias de la vida. El alma se define, pues, como el acto de un cuerpo natural *que posee la vida en potencia,* designando simplemente estas últimas palabras la disposición orgánica requerida para las operaciones vitales. De donde la definición más breve: *acto de un cuerpo natural organizado.*

Aristóteles está desde ahora en posesión de su concepción unitaria de la vida, a igual distancia del extrinsecismo espiritualista y del materialismo reductor. Desde este momento puede ya exorcizar los falsos problemas: *por esto no hay que preguntarse si el alma y el cuerpo son un solo ser, como no nos lo preguntamos respecto de la cera y la huella ni, en general, acerca de la materia de una cosa cualquiera y aquello de lo que es materia.* Debe también precisar el sentido de su tesis: el alma es substancia, pero es esta clase de substancia que sólo lo es según la noción (οὐσία, ἡ κατὰ λόγον): es la esencia misma del cuerpo que es tal. Y, para hacerse comprender, Aristóteles *la compara con un hacha:* si un hacha fuese un cuerpo natural, *el ser propio del hacha sería su substancia, y esto sería su alma; si ésta estuviese separada, no habría hacha, sino en un sentido equívoco.* Propone también *la analogía de los miembros: si el ojo fuese un ser vivo, su alma sería la vista; y si estuviese privado de ella, ya no sería un ojo, sino de manera equívoca, como un ojo de piedra o un ojo dibujado. Y lo que vale para la parte, vale también para el cuerpo vivo entero: de un modo proporcionalmente parecido, ocurre como de la parte a la parte, así de la totalidad de la vida sensitiva a la totalidad del cuerpo sensitivo.* Con estas concepciones, se aclara la definición: «cortar» es un acto del hacha, pero supone ya que el hierro sea «hacha» en acto. «Ver» es un acto del ojo, pero supone ya que los elementos de que está consti-

tuido el ojo sean «ojo» en acto. En resumen, el acto segundo, que hace obrar así («cortar», «ver»), presupone un acto primero: el que hace *ser* tal. Igualmente: nutrirse, crecer, envejecer, son actos del ser vivo, pero presuponen que unos elementos materiales reciben del alma el acto primero que los hace *ser* un viviente.

Preocupado por el problema de la sobrevivencia de la inteligencia, Aristóteles señala desde ahora lo que se ha ganado: lo que no es oscuro es que el alma no es separable (χωριστή) del cuerpo. Mientras que lo que queda aún oscuro es saber si la manera como el alma es la entelequia del cuerpo se reduce a la manera como el piloto es la entelequia del navío (libro B, 1).

A esta definición que explica profundamente el porqué (διότι) de la vida, pero que por su misma profundidad está muy alejada de nuestra observación inmediata, Aristóteles cree que es necesario añadir otra que defina el alma por los hechos observables cuya fuente constituye: las funciones vitales cada vez más elevadas definen cuatro grados de la vida de los que los últimos engloban a los primeros. Las plantas poseen el primer grado; los animales que no se desplazan ocupan el segundo grado, los que se desplazan tienen el tercero, y la inteligencia constituye el grado supremo. Desde este punto de mira experimental el alma puede ser válidamente definida como *aquello por lo que vivimos y sentimos*. Esta definición deja en suspenso cuestiones ulteriores: ¿hay muchas almas independientes o muchas partes de una sola alma? Estas partes ¿son separables sólo conceptualmente (λογῷ μόνον) o también realmente, localmente (τοπῷ)? Fácil de resolver para los animales inferiores, como gusanos e insectos, cuyas partes después de segmentadas conservan sensación y locomoción, esta última cuestión es difícil en el caso de la inteligencia (νοῦς). Sin embargo, es verosímil que la inteligencia sea separable, y sólo ella.

Las dos definiciones así obtenidas se articulan muy lógicamente: principio de operación (2.ª definición) y principio de ser (1.ª definición), el alma merece los dos títulos, porque en realidad es *aquello por lo que, en orden primero*, tenemos el ser que nos permite actuar de una manera determinada.

Sería indispensable mostrar cómo se le planteaban los problemas a Aristóteles psicólogo y de qué bases metodológicas y onto-

lógicas partía para resolverlas. Nos es imposible entrar en todos los detalles de su psicología, pero por lo menos debemos darnos cuenta del poderoso esfuerzo de penetración que tuvo que hacer para intentar analizar el fenómeno del «conocimiento». A propósito de la sensación considerada en general (B, 5) se imponía por primera vez a un filósofo la tarea de decir *qué es conocer*. Pasando de evidencias muy triviales a precisiones personales, utilizando discretamente muchas visiones de sus predecesores, Aristóteles muestra sucesivamente que la sensación entra en el reino de la alteración, que el sentido no contiene en acto, sino solamente en potencia, la naturaleza de su objeto, que el objeto de la sensación imprime, pues, en el sentido una semejanza de sí mismo que el sentido antes no tenía. Después, apoyándose en su doctrina de la potencia y del acto, muestra que un ser vivo es o bien «conocedor en potencia» o bien «conocedor en acto». Pero solamente en Γ, 2, aparece esta distinción luminosa: pues el objeto también puede ser cognoscible en potencia (asi un cuerpo sonoro, pero que no está sonando) o cognoscible en acto (así el mismo cuerpo, cuando está vibrando). Aristóteles llega así a la fórmula célebre que es la proposición fundamental de todo realismo: *El acto de lo sensible y el acto de la sensación son uno solo y el mismo, aunque su esencia no sea la misma. Quiero decir, por ejemplo, el sonido en acto y la audición en acto. Pues ocurre que el que posee el oído no oye siempre y lo que es sonoro no suena constantemente. Pero cuando lo que puede oir pasa al acto y lo que puede resonar pasa al acto, entonces el oído en acto y lo sonoro en acto coinciden, y se podría llamar al primero «audición» y al segundo «resonancia»*. Y, para terminar, Aristóteles, en un verdadero regreso al realismo de Parménides y de Empédocles, pero sin volver evidentemente sobre las precisiones aportadas por la distinción del acto y de la potencia, osa reducir el conocimiento al ser: es el principio de Γ, 8.

Para resumir todo lo que se ha dicho respecto del alma, repitamos de nuevo que el alma es de alguna manera todas las cosas. Pues los seres son o bien sensibles o bien inteligibles; ahora bien, el pensamiento es, en cierto modo, los objetos pensables, y la sensación los sensibles. Pero ahora lo que hay que examinar es de qué manera es esto. El pensamiento y la sensación se dividen como los

objetos: en potencia respecto de los objetos en potencia y en acto respecto de los objetos en acto. Y es en potencia como la sensibilidad y el pensamiento en el alma son respectivamente lo sensible y lo pensable. Pero es necesario que sean, o bien los objetos mismos, o bien sus formas. Los objetos mismos, es imposible; pues nadie tiene una piedra en su alma, sino su forma. De modo que el alma es como la mano, pues la mano es el instrumento de los instrumentos y la inteligencia es la forma de las formas, mientras que la sensibilidad es la forma de los sensibles.

Pero, por último, hay que llegar, con Aristóteles, a la cuestión más difícil y más importante (aquella también cuya interpretación es más discutida): ¿Qué es el alma intelectual y cuál es su destino? (Γ, 4 y 5). La diferencia específica entre la inteligencia y el sentido concierne al modo de pasividad; se ha dicho, en general, que el conocimiento implica alteración, pero para recibir todas las formas se necesita que la inteligencia sea ella misma solamente «potencia» respecto de todas ellas. Así pues, para pensarlo todo, se necesita que no haya en ella ninguna mezcla con nada, de tal manera que pueda *dominar* según la expresión de Anaxágoras, es decir, *conocer*. Suponiendo, en efecto, que una esencia definida la constituya como propia, esto es lo que aparecería en el interior y haría de pantalla a la aparición de la forma del objeto. Conclusión: toda su naturaleza es de ser en potencia. Conclusión ulterior: esta inteligencia que es una facultad del alma, por la que comprendemos y juzgamos, no es en acto ninguno de los seres anteriormente a su acto de pensamiento. Por ello, se ve que el alma intelectiva es incorpórea, inorgánica y que en este sentido puede decirse, utilizando términos platónicos, que el alma intelectiva es, en potencia, el lugar de las formas. Por último, la pasividad del sentido no debe rebasar cierto límite, sin lo cual, alterado con excesiva violencia, pierde, al menos provisionalmente, la capacidad de percibir; la pasividad de la inteligencia nunca es una verdadera alteración de su naturaleza, de manera que puede pensar todo lo que hay más inteligible sin perder, bien al contrario, aumentando a la vez, su capacidad de pensar: pues nada nos hace más inteligentes que una evidencia; es que el sentido no funciona sin órgano, mientras que la inteligencia está en estado de separación (χωριστός; principio del cap. 4).

La naturaleza pasiva y potencial del intelecto, que es una función del alma — aquella por la que pensamos —, obliga a Aristóteles a establecer la hipótesis de una naturaleza intelectual activa y actual. Esta hipótesis es muy natural en una filosofía en la que toda naturaleza es o potencia, y por lo tanto pasiva, o acto, y por ello activa; por otra parte, había sido preparada por el platonismo, al subrayar fuertemente la oposición entre el modo de ser inmaterial y sensible, de una parte, y el modo de ser inmaterial e inteligible, de otra: si Aristóteles quería salvar lo esencial del platonismo, la herencia de Sócrates, la realidad de lo inteligible — sin caer en la mitología de las ideas subsistentes — era preciso que encontrase *en el alma* (ἐν τῇ ψυχῇ, 430*a*13) el factor de inteligibilidad que hace pasar de la potencia al acto la intelegibilidad en potencia en las cosas. A cubierto de todo innatismo, de todo apriorismo, de todo idealismo, la actividad del intelecto activo es una actividad de pura luz.

Y este intelecto es separado e impasible, y sin mezcla, puesto que por su substancia está en acto; pues siempre lo activo es superior a lo pasivo y el principio a la materia. Este texto no dice que el intelecto pasivo sea material, recuerda solamente que está con el entendimiento activo en la relación de la materia con el agente. Se puede, si se quiere, calificar al intelecto *que, en nosotros, puede comprender*, con el nombre de intelecto «material» (así lo hicieron Alejandro de Afrodisia y, más tarde, Averroes), pero en aristotelismo «materia» no designa más que una relación: la determinabilidad con respecto de un agente.

Ahora bien, una vez que (este intelecto) ha sido separado, es puramente lo que es. Y es la única cosa inmortal y eterna. Pero no tenemos recuerdo de él, porque es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible, y sin él nada piensa (o no se piensa nada), final del cap. 5.

Se diría que, incómodo por su reciente descubrimiento del alma como forma del cuerpo, a Aristóteles le cuesta elevarse hasta la concepción — aparentemente híbrida — del espíritu humano. Lo que es forma de un cuerpo es corruptible con el cuerpo. Lo que es inmortal y eterno no debe tener ninguna participación con la potencialidad, la pasividad. Así pues, el intelecto es inmortal y eterno:

la muerte del individuo restituye este principio a la pureza de su esencia. El factor sensible, puramente pasivo, que concurre al pensamiento, es completamente corruptible.

En suma, Aristóteles no llega a unir en una misma noción la función del alma (=ψυχή), que es esencialmente forma de un cuerpo, y la de la inteligencia (= νοῦς), que es puramente impasible como lo inteligible en acto.

¿Cómo concibe, pues, concretamente la presencia en el hombre, además de su alma, de un principio tan radicalmente extraño al cuerpo?

Aquí habría que consultar el *Tratado de la generación de los animales* (redactado para constituir la continuación del *Tratado del alma*). Este *Tratado* es el único de los grandes tratados de biología en que la doctrina hilemorfista aplicada a las relaciones del alma y del cuerpo se encuentra exactamente igual como la ha establecido el *Tratado del alma:* el alma es «la substancia del cuerpo» (738*b*25), no tiene su sede en un órgano particular, sino en la totalidad de los órganos (726*b*22). Ahora bien, en este tratado en que estudia alternativamente los sexos y los órganos genitales, la producción de la semilla y la fecundación de la hembra, la formación de los sexos y la naturaleza de la esperma, Aristóteles se ve obligado (II, 3) a preguntarse si hay un alma en el embrión. Muestra que es necesario admitir que el embrión está vivo, que la vida sensitiva no aparece en él en seguida, sino que la precede una vida más elemental, por tanto, vegetativa. *Por ello también, a propósito de la inteligencia* (περὶ νοῦς), *la cuestión del momento y del modo de su aparición, y de la fuente de que procede, es una cuestión que presenta mucha dificultad, y tenemos que abordarla con valentía en la medida de nuestras fuerzas y en la medida que el asunto lo permite. Ahora bien, es evidente que debemos admitir un alma vegetativa en potencia, pero no en acto, en la semilla y en el embrión durante el tiempo en que no tienen existencia separada, es decir, antes de que puedan alimentarse y realizar los actos propios del alma vegetativa como hacen los embriones ya separados, pues todos parecen vivir al principio una vida de planta. Y de manera consecuente tenemos que hablar del alma sensitiva y del alma intelectiva: todas estas almas primero tienen que estar en potencia (en su sujeto)*

antes de estar en acto. Ahora bien, necesariamente, o bien ellas empiezan a existir en él y no preexistían, o bien ya preexistían, o todas o algunas y no otras, y si empiezan a estar en él o bien es en la materia (proporcionada por la hembra), *pero sin entrar en la esperma emitida por el macho, o bien están llegando desde fuera* (θύραθεν = por la puerta), *y esto o todas o ninguna, o algunas sí y otras no. Es evidente que es imposible que todas preexistan, por las razones siguientes: todo principio cuyo acto es corpóreo, no puede evidentemente existir sin el cuerpo (ejemplo: andar sin pies); es, pues, imposible que tales principios lleguen a los cuerpos desde fuera* (θύραθεν), *no pueden ni introducirse en ellos solos ni acompañando a un cuerpo, pues la esperma* (único cuerpo que podría introducirlos con él) *no es más que un residuo de los alimentos transformados. No queda, pues, sino un caso: sólo el* νοῦς *viene de fuera* (θύραθεν), *y sólo él es divino* (es decir, completamente inmaterial, inmortal y eterno), *pues el acto del cuerpo no tiene nada en común con su acto (Tratado de la generación de los animales* II, 3, 736*b*6-29).

Un espíritu eterno preexistente al embrión humano y que se introduce en él «por la puerta» para volverse a hallar intacto, en su estado puro, después de la muerte del individuo humano, ésta es la forma última que parece haber adoptado en las concepciones de Aristóteles el destino de la parte inteligente de nuestra alma. Es difícil saber si esto garantiza a sus ojos el carácter personal de la inmortalidad. Pero es cierto que Aristóteles no ha precisado en ninguna parte la naturaleza del lazo que une el principio del pensamiento (νοῦς) con el principio de nuestra vida corpórea (ψυχή). Al menos, el cuidado que puso Teofrasto en explicar el pensamiento de su maestro, cuyas confidencias pudo recibir durante treinta años, obliga al historiador a mantener los dos puntos siguientes como constitutivos de la doble convicción de Aristóteles: *por una parte*, el νοῦς viene de fuera, es trascendente a todo el orden corporal y no es la actuación de una potencia de la materia; *por otra parte*, desde el comienzo de la vida propiamente humana, en el estado embrionario, el νοῦς forma con la ψυχή, que anima un cuerpo de hombre, un todo del que constituye una parte connatural (συμφυής).

La Metafísica.

Durante este tercer período, la composición de la *Metafísica* se continúa con el *Tratado de la substancia*, que constituye el conjunto de los libros Z, H, Θ (ἐν τοῖς περὶ οὐσίας καὶ περὶ τοῦ ὄντος, dirá Aristóteles, 1053*b*17) con el *Tratado del uno* (libro I).

Habiendo definido ya anteriormente al ser en relación con la οὐσία, Aristóteles no puede contentarse con el sentido general de esta palabra. Más pronto o más tarde debía intentar precisar su sentido.

Tratado de la substancia. Los tres libros Z, H, Θ forman, con seguridad, una obra continua. Encontramos en el principio del libro H (22 primeras líneas del cap. 1) un sumario muy claro del libro Z; lo utilizamos como hilo conductor para resumir los capítulos de Z a los que remite:

Hemos dicho que las causas, lós principios y los elementos de las substancias constituyen el objeto de nuestra investigación. Por ahí, en efecto, se realizará la sabiduría o conocimiento supremo, esta famosa «ciencia que buscamos»... Pues el ser es, ante todo, la substancia. Y esto es lo que se dice en Z, 1: El ser, en el sentido primero, es la substancia. Las otras categorías sólo designan «maneras de ser», que son porque bajo ellas hay un sujeto existente. Primera *en el orden cronológico*, porque nada la precede; *en el orden lógico*, porque entra en la definición de todo; *en el orden del conocimiento*, porque no empezamos a conocer verdaderamente una cosa hasta el momento en que descubrimos su substancia. La substancia es pues la única respuesta al antiguo problema del ser.

Ahora bien, entre las substancias, unas han obtenido el asentimiento de todos los filósofos; otras, por el contrario, no han sido abiertamente reconocidas sino por algunas escuelas particulares. Aquellas acerca de las que todos están de acuerdo son las substancias naturales, como el fuego, la tierra, el agua y los demás cuerpos simples; después, las plantas y sus partes, los animales y las partes de los animales; por último, el universo físico y las partes del universo físico. En cuanto a las substancias que solamente son admitidas por algunas escuelas particulares, son las ideas y las cosas

matemáticas. Ésta es la encuesta dialéctica a la que se dedica Aristóteles en el libro Z, 2. Con ello se plantean problemas. Aristóteles no los resolverá hasta haber aclarado los diversos sentidos del término substancia.

Pero lógicamente, por medio de razonamientos, puede establecerse la existencia de otras substancias, como la quiddidad y el substrato. De otro modo, se establece que el género es substancia en mayor grado que las especies, y lo universal en mayor grado que los individuos. De hecho, Z, 3, examina la substancia como substrato o sujeto (ὑποκείμενον). Pero la idea de sujeto o de substrato puede aplicarse a diferentes niveles o encontrarse bajo diferentes modos: materia, forma o compuesto son, cada cual a su modo, sujeto o substrato de las propiedades, según las propiedades se digan de un sujeto ya determinado o no determinado completamente (resumido en 1038*b*5 = principio del cap. 13: *Hemos dicho que el sujeto se entiende de dos maneras, ya del ser determinado* [*ejemplo: el animal*] *substrato de sus atributos; ya de la materia, substrato de la entelequia)*, pero que el sujeto en ningún caso se dice de otra cosa. En verdad, la substancia no es cualquiera de estos «sujetos»: es un sujeto *separable* (es decir, susceptible de existir él solo, o por sí solo, o independientemente), por tanto, *individual* y que tiene en sí mismo lo que le hace ser lo que es. Más que la materia es, pues, la forma o el compuesto lo que debe ser substancia. No ofrece ninguna dificultad que haya substancias compuestas de materia y de forma; lo que es difícil, por el contrario, es la hipótesis de substancias puramente formas. Esta difícil cuestión —originada especialmente por la teoría platónica de las ideas, pero que Aristóteles plantea en su generalidad— está abordada en Z, cap. 13-17.

Puesto que la quiddidad es substancia, y que la definición es su discurso expresivo, hemos tenido que determinar la naturaleza de la definición y del atributo por sí. Z, 4, en efecto, ha estudiado la substancia como quiddidad y la definición que es el discurso que expresa la quiddidad.

Se advertirá la distinción entre οὐσία, que viene de ὄν, y que designa la propiedad de lo que es verdaderamente (si se quisiera un equivalente verbal, se tendría, partiendo del latín, «entidad»

o «esencia», y el τὸ τί ἦν que quiere designar no *lo que es*, sino *la cosa que es*, adecuadamente y completamente representada (se puede traducir esta expresión, desconcertante sobre todo a causa del imperfecto ἦν, por *el hecho para un ser de continuar siendo lo que era* [Bréhier], o mejor *lo que* [a un ser] *le pertenece ser y que le ha pertenecido* [Robin], o simplemente *el ser lo que uno era).*

Z, 5, estudia una dificultad lógica especial en la definición de las cosas compuestas y que implican dualidad en el seno de su esencia.

Z, 6, aborda una cuestión también importante: ¿Existe la menor distinción entre un ser y su quiddidad? Es la misma cuestión de la elección que hay que hacer entre el platonismo, que admite que la quiddidad de los seres dados a nuestra experiencia está fuera de ellos, y el aristotelismo, que concede a estos seres una consistencia inteligible por sí misma.

Y como la definición es una enunciación, y la enunciación tiene partes, era necesario considerar también la noción de parte, ver qué partes son partes de la substancia y qué partes no lo son, y si las partes de la substancia definida son también las de la definición. A estas cuestiones que hoy día han dejado de parecernos urgentes, Aristóteles dedica Z, 10 y 11, y acaba por abordar en Z, 12, la cuestión más delicada, y que no resuelve, de la unidad de la definición que resulta de una pluralidad de términos: no resolverá esta cuestión hasta H, 6, mostrando que la unidad del género y de la diferencia es sólo un caso particular de la unidad que resulta de la potencia y del acto.

Hemos visto también que ni lo universal ni el género son substancias. Éste fue, en efecto, el objetivo de Z, 13: lo universal es algo substancial, e incluso, podemos decir, una causa en el orden substancial, pero no podría ser llamado «una substancia»: le falta para ello la individualidad y la no atribuibilidad. Por tanto, es imposible, mientras que todas las substancias verifican muchos universales, que muchas substancias en acto se unan para formar una sola substancia, pues de *dos* en acto nunca puede resultar *uno* en acto, ni inversamente (como había visto muy bien Demócrito, Diels 68, A, 42); ahora bien, precisamente, una misma substancia verifica a menudo varios universales. Hay aquí el principio de una difi-

cultad: si ninguna substancia está compuesta de substancias, ¿cómo puede definirse la substancia, ya que toda definición lleva consigo la descomposición de lo definido en sus elementos componentes? Antes de resolver esta última dificultad, Aristóteles se apresura a concluir de lo que precede —contra Platón— que las ideas no son substancias (Z, 14). Entonces puede resolver la dificultad suscitada hace un momento: *nada concreto es definible;* ni el individuo sensible, ni el individuo inteligible o idea (Z, 15). No lo es el ser concreto sensible que por su materia escapa a la necesidad inteligible exigida a todo sujeto definible. Tampoco lo es el ser concreto inteligible (o idea), que sólo podría definirse por nombres comunes, cuando los nombres comunes no designan nada individual. No es, pues, el concreto como tal el que es definible ni, por tanto, inteligible, sino el concreto en cuanto «formado».

Z, 16: si el universal como parte metafísica, por tanto, inteligible y definible, no es substancia, las partes físicas (las «partes de los animales» y los «elementos») lo son aún menos: partes y elementos sólo existen (y tienen substancialidad) en el todo que contribuyen a integrar. Volviendo entonces a los universales, partes metafísicas de la substancia, Aristóteles examina especialmente los dos mayores y más importantes: el ser y el uno; y concluye que ni el ser ni el uno son la substancia misma de las cosas. Su pertenencia en común a todos los seres nos garantiza que estos universales no tienen nada substancial.

Z, 17, aprovechándose de todas las exclusivas dadas por Z, 3, 13, 14 y 15 contra la substancialidad de la materia y de los universales —aprovechándose también de las exigencias de unidad formuladas por Z, 12, 13 y 16—, saca esta conclusión final, que asegura desde ahora la unión entre la lógica de Aristóteles y la metafísica: *la verdadera substancia es la forma.* El ser verdadero, en efecto, que fundamenta y explica todos los seres, y que es principio y causa en orden primero (lo que constituye el objeto mismo de la «ciencia que buscamos»), es lo que muestra «por qué este atributo pertenece a este sujeto». En resumen, el ser fundamental es *la substancia;* pero el ser fundamental explicativo no puede ser más que *la forma de la substancia.* En los seres artificiales, producidos por una acción humana, la forma explica por cuanto es fin

al que apunta el arte; en los seres naturales, explica por cuanto es excelentemente naturaleza; en los seres ingenerables e incorruptibles —si existen— explica por cuanto es quiddidad. Aprovechando entonces una reflexión comparable a la de Platón en el *Parménides* (3.ª hipótesis), Aristóteles muestra cómo la forma inmanente está postulada como factor de unificación interna y superación específica del todo respecto de sus elementos. Así la materia es lo que es, y las partes elementales son lo que son solamente en virtud de la forma que les hace ser uno y ser esto. Así pues, la forma da el ser a la materia, teniendo en cuenta siempre que la materia sólo está en el seno de un compuesto.

Con ello, Aristóteles tiene perfecta conciencia de conservar todo lo válido que había en el platonismo, es decir, exactamente lo que había entrevisto Sócrates: la inteligibilidad, captada por la definición, no se reduce a la materialidad de los individuos y de sus partes; y sin embargo, esta inteligibilidad está inviscerada en el corazón mismo del concreto empírico.

Hemos saltado, siguiendo el resumen de H, 1, los tres capítulos Z, 7, 8 y 9, que Aristóteles, al no resumirlos, parece conceder que forman un todo aparte. Z, 7, es un intento de clasificación de las diversas clases y de las diversas causas de cambio; Z, 8, es una reflexión muy importante para la buena inteligencia de los coprincipios (materia y forma) del devenir: el término producido por el cambio no es ni la materia ni la forma, sino exclusivamente el compuesto; no se producen ni el bronce ni la redondez, sino la bola de bronce; dicho de otro modo, la forma no es un ser..., como tampoco la materia, en cuanto tal. La composición del ser que cambia es composición de dos principios de ser, que no son, a su vez, seres en el sentido completo; Z, 9, aplica la teoría del cambio a las diversas categorías según las que se produce el devenir. Difícilmente podemos rechazar la impresión de que estos vigorosos capítulos estarían más en su lugar en la *Física*.

La conclusión del libro Z, que incorpora la idea platónica a la substancia sensible —a título de forma inmanente—, permite al metafísico estudiar, sin descender, las substancias sensibles.

En este sector, la substancia se realiza en tres planos, según los modos cada vez más radicales cuyo devenir exige un substrato:

1.° substrato de toda determinación en acto: la materia; 2.° substrato ya determinado en sí: la forma, teniendo en cuenta que no es un ser separable sino lógicamente; 3.° substrato ya determinado, pero separable, puesto que está realizado en sí: el compuesto de materia y de forma. En resumen: el substrato es la potencia, o ser en potencia (H, 1, final).

El acto correspondiente a este substrato se verifica analógicamente en el plano accidental y en el plano substancial: posición, figura, estado «forman» substratos ya determinados en sí mismos, como las «diferencias» específicas substanciales «forman» precisamente estas substancias en sí mismas. En resumen, substrato y forma, es decir, potencia y acto, sólo son pensables en relación; lo que nos permiten relacionar a distintos planos de profundidad sólo es idéntico en virtud de la semejanza de la relación (ἀνάλογον, 1043*a*5; H, 2).

La noción física de «forma» y la noción lógica de «quiddidad» reciben de la noción metafísica de «acto» una profundización que asegura su enlace: cada vez que designamos una realidad determinada, designamos una forma, pero a menudo el mismo nombre designa igualmente la materia formada; mientras que si designamos una forma («alma», por ejemplo), no designamos más que una pura quiddidad. Por tanto, lo que hace que una realidad determinada sea la que es, es un acto que desempeña a la vez el papel de forma y el de quiddidad. El acto, principio ontológico, posee una unidad y una simplicidad que contrastan con la complejidad de la fórmula lógica por la que definimos la quiddidad cuyo factor determinante es; esto no autoriza a decir, con Antístenes, que no es posible definir la esencia; pero obliga a decir que la realidad que corresponde a la definición es muy distinta de una colección de fragmentos: es la unidad indivisible (como un número, por ejemplo) de una naturaleza que es un acto (H, 3).

Después de esta reflexión sobre el acto, Aristóteles parece haberse visto obligado a reflexionar sobre la potencia. De ahí proceden los dos capítulos H, 4 y 5, en que la noción física de causa material está expuesta de nuevo en su sentido analógico: la misma cosa puede considerarse como «en forma» en relación con otra menos formada, que respecto de ella toma el aspecto de materia.

Después de haber recordado que la explicación integral de un ser se efectúa por las cuatro causas, Aristóteles aborda un aspecto más nuevo: el de los acontecimientos o hechos, por oposición a las substancias, y dice que el acontemiciento no tiene materia, aunque se produzca en un sujeto (H, 4). Siguen unas reflexiones sobre la relación de la materia con los contrarios, reflexiones que esperaríamos encontrar en la *Física* (H, 5).

H, 6, vuelve a la metafísica del acto y de la potencia: el problema anterior (Z, 12 y H, 3) de la unidad de definición, a pesar de la pluralidad de elementos que reúne, lo resuelve con la complementariedad inmediata del acto y de la potencia. Si «hombre» se define «animal + racional» (o, como dice de modo curioso Aristóteles: si «vestido» se define «cilindro de bronce»), es inútil buscar la unidad de lo definido en el ensamblaje mecánico de sus partes, o en la participación simultánea de dos ideas platónicas. Basta ver que nuestra definición de un ser compuesto designa a la vez una materia y una forma, o una potencia y un acto, que, en virtud de lo mismo que son, son hechos para *ser*, siendo *uno*. El ser y el uno no tienen que ser participados, o comunicados, o yuxtapuestos, pues por el solo hecho de que el acto y la potencia tengan esta quiddidad, están hechos para *ser uno.*

Con el libro Θ, el *Tratado de la substancia* se amplía en un verdadero *Tratado de la potencia y el acto.* Veamos primeramente el estudio de la potencia:

En un sentido principal (que es más de la competencia del físico que del metafísico), la potencia es «*principio de cambio en un ser distinto* (en el mismo) *en cuanto otro*». En esta breve fórmula se hallan definidas a la vez potencia activa (poder de actuar sobre otro) y potencia pasiva (poder de sufrir una transformación). Se notará que Aristóteles considera como un caso particular de la potencia lo que se podría llamar la *pasibilidad:* el hecho de poder sufrir un cambio en peor. Sobre todo se advertirá que se esfuerza en unir ante una misma mirada del espíritu la potencia de actuar y la potencia de sufrir: son, en efecto, correlativas.

La impotencia es la privación de uno u otro de estos poderes (Θ, 1). Θ, 2, hace una observación importante, pero que antes

corresponde a la psicología y cuyo interés se revelará especialmente en la moral. Dicha observación es la siguiente: las potencias de que están dotados los seres sin razón, tienen una orientación rigurosamente fijada en una sola dirección; mientras que, *en* los seres inteligentes, la potencia es capaz de los dos actos contrarios.

Θ, 3, contiene una importante toma de posesión de Aristóteles en cuanto a la realidad de la potencia. Los megarenses, en efecto, antepasados del fenomenalismo y del actualismo, creen que la potencia no es más que verbal, y que un ser no tiene la potencia de hacer algo sino en el momento mismo en que lo hace (así, en el siglo XVIII, Hume dirá que el yo no es más que la serie de sus actos; en el siglo XX, Sartre dirá que el genio no es más que la serie de sus obras). Las consecuencias deben ser advertidas y aceptadas, pues en estas condiciones, ni arte, ni virtud, ni fuerzas naturales son nada más que palabras, y cualquiera puede (?) hacer cualquier cosa, puesto que cada uno hace solamente lo que no podía hacer. Las cosas sensibles y los sujetos que sienten dejarán de existir varias veces al día. Y, a decir verdad, no *podrá* existir sino lo que ya existe. Así, la identificación de la potencia y el acto, efectuada por los megarenses, acaba por suprimir todo devenir. En estas consecuencias desastrosas, Aristóteles ve la confirmación de su teoría: el movimiento es acto (ἐνεργεία), es el primer acto dado a nuestro conocimiento: es *la obra* que se cumple *en* una potencia. Los demás actos, que resultan de la detención de un movimiento y que eran su fin (ἐντελεχεία), suponen igualmente una potencia. Lo que ni siquiera estuviese en potencia, no podría ser, y no podría tampoco devenir.

Θ, 4, enuncia una idea que nos sorprende, pero que es muy cara a Aristóteles: lo que es posible, algún día será. Aristóteles piensa que afirmar de una cosa que jamás existirá no difiere, en realidad, de llamarla imposible. Aquello que, durante un tiempo infinito, no se realiza jamás, es porque era imposible.

Θ, 5, vuelve sobre la distinción de las potencias racionales e irracionales, para indicar la extrema diferencia de su actualización. La potencia irracional es principalmente pasiva y determinada a un solo acto; la simple presencia de su objeto, que es el agente correspondiente, basta para hacerla pasar al acto que le conviene exclu-

sivamente. Por el contrario, la potencia racional es indiferente a los dos actos contrarios (lo verdadero y lo falso, el bien y el mal), en ella es preponderante la actividad; por tanto, nunca bastará para que pase al acto la sola presencia de su objeto: se necesitará además una determinación de sí mismo, como deseo o elección. Así se explica que las potencias fundadas en el estudio y el razonamiento (especialmente las artes y las técnicas) requieran un ejercicio de la potencia natural de la que constituyen la superación artificial.

Al estudio de la potencia sucede ahora el del acto:

Θ, 6, propone una definición del acto. Pero, como el acto es la noción primera que no puede subordinarse a ninguna otra, todo lo que Aristóteles puede hacer es definirlo *primeramente* por oposición a su correlativo, la potencia, *después* por la analogía inductiva que hace captar en una serie de parejas no un valor unívoco, sino un valor proporcional: *El acto es, pues, para una cosa, el hecho de existir en realidad y no del modo como decimos que existe en potencia... Lo que queremos decir es evidente si nos apoyamos en una inducción partiendo de muchos casos particulares. Por tanto, no hay que buscar una definición a todo, sino comprender en una sola mirada la unidad que resulta de una semejanza de relaciones* (καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν): *lo que el ser que construye es al que tiene la facultad de construir, el ser despierto al que duerme, el que ve al que tiene los ojos cerrados pero posee vista, lo que está separado de la materia respecto de la materia, lo que ha sido trabajado respecto de lo que no lo ha sido. Damos el nombre de acto al primer miembro de estas diversas relaciones, el nombre de potencia al segundo. Pero todas las cosas no están dichas en acto del mismo modo, sino solamente por analogía* (οὐ πάντα ὁμοίως, ἀλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον).

Queda por mostrar que realidades de orden completamente especial como el infinito y lo vacío no pueden decirse en potencia y en acto sino en sentidos muy particulares, y sobre todo hay que distinguir el acto que es un movimiento y pretende un resultado ulterior que es su fin, y el acto que es un estado acabado que consigue una operación: éste merece el nombre de ἐνεργεία.

Θ, 7, se pregunta de qué manera y en qué medida una cosa es potencia de otra. Hay potencias más o menos próximas: la tierra

es menos directamente potencia del hombre que la esperma. Igualmente, cualquier cosa no puede volverse sana por medio de la medicina. En lo que concierne a los seres que tienen el principio de su generación en el exterior, sólo son en potencia en la medida en que no tienen ningún impedimento u obstáculo exterior ni interior. Aquellos que tienen en sí mismos el principio de su actualización para estar en verdadera potencia no exigen más que la ausencia de impedimento exterior: la esperma no es verdaderamente potencia de hombre hasta que se encuentra en el receptáculo femenino. Así se dibuja una jerarquía de seres en acto cada vez más determinados y tales que cada uno está en potencia verdadera sólo en aquel que le precede inmediatamente (el cofrecillo está en potencia en la madera en potencia en la tierra, la tierra en potencia en aquello de lo que eventualmente estaría hecha): en la parte inferior de la jerarquía se encontraría lo que es potencia del ser menos determinado, y esta potencia sería la materia prima. Paralelamente y analógicamente, la substancia es potencia del ser determinado accidentalmente: puede decirse que el «letrado» está hecho «de hombre».

Θ, 8, enuncia uno de los axiomas fundamentales de la ciencia del ser en cuanto ser: *el acto es anterior a la potencia.* Y para dar a este axioma todo su valor, Aristóteles precisa que toma el término «potencia» en su sentido más amplio, que rebasa la potencia definida en Θ, 1 (1046*a*11 = 1048*b*6), «principio de cambio en un ser o en el mismo en cuanto otro»..., e incluye todo principio productor de cambio, comprendida la «naturaleza». El acto es siempre anterior con *anterioridad lógica* a la potencia tomada en este sentido tan extenso como es posible, pues sólo se puede pensar un ser como en potencia porque se observa su relación con el acto: no puedo caracterizar a un hombre como arquitecto si no lo he visto construir. A esta misma potencia considerada en un ser, el acto correspondiente es siempre anterior con una *anterioridad cronológica*, pero en otro ser que es su motor. Mucho más en el devenir accidental que se termina en una potencia activa —hacerse sabio, o artista, o virtuoso—, el acto precede cronológicamente a la potencia, porque es el acto del aprendizaje el que engendra la potencia de ejecutar después.

Por último, la *anterioridad ontológica* del acto sobre la potencia

es manifiesta, pues lo que es posterior en el orden de la generación es anterior en el orden de la forma y del fin: es el hombre adulto (acto de hombre) el que decide el inicio del proceso que conduce a la materia (potencia de hombre) al acto de hombre, primero porque el padre es padre en cuanto es ya hombre, después porque el crecimiento del niño está dominado por la forma adulta final. Incluso una acción que tiende a producir una obra distinta de ella y donde, por consiguiente, la acción está en el paciente, el acto es la razón de la potencia: se es arquitecto sólo para construir. Con mayor razón la acción no tiende más que a sí misma: sólo se es contemplativo para contemplar. Así, en todos los órdenes, el acto es anterior a la potencia, hasta que se llega al acto del primer motor eterno. Es más, los seres eternos son anteriores ontológicamente a los seres corruptibles; ahora bien, los seres eternos no tienen ninguna parte en la potencia (puesto que de no ser así igual podrían no ser que ser y, por tanto, habría un momento en que no serían). Tanto si se los identifica con los astros, o se les encuentra una imitación en ciertos elementos siempre en movimiento como el fuego o la tierra, como si se los imagina con los rasgos de las formas puras platónicas, siempre los seres eternos son acto y son anteriores a la potencia.

Para terminar esta comparación entre el acto y la potencia, Θ, 9, añade algunas observaciones curiosas: la potencia del bien es menos buena que el bien y posterior a él; pero la potencia del mal es mejor que el mal y anterior a él. De donde se sigue que el mal no está entre las realidades primordiales y eternas (lo que nos recuerda la doctrina de Platón en el paréntesis del *Teeteto*); una vez más, lo anterior es absolutamente acto. Igualmente, en el mundo matemático, la inteligibilidad de las proposiciones es posterior a la introducción activa de las divisiones en las figuras por los geómetras: las proposiciones matemáticas serían sin más inteligibles (potencia) si las divisiones se diesen (acto) en las figuras; pero, de hecho, se necesita primero el acto del geómetra que divide, secciona, une las figuras, para que al fin aparezca la inteligibilidad de la proposición. El acto del espíritu es anterior a la potencia de la cosa.

¿Dependerían, pues, del acto del espíritu la inteligibilidad y la verdad? No, la verdad en las cosas es anterior a la verdad en

nuestro espíritu. *Si tú eres blanco, no es porque pensemos con verdad que eres blanco; sino inversamente: si estamos en lo verdadero diciendo que eres blanco, es porque eres blanco.* La unión actual del predicado con el sujeto fundamenta la verdad de mi espíritu cuando enuncia esta unión. Con estas observaciones y con otras que dependen igualmente de la metafísica de la verdad, Θ, 10, parece cerrar el estudio del acto y de la potencia con la afirmación de la interioridad *del acto de ser verdadero* sobre nuestra potencia de conocer lo verdadero.

El libro I, es el *Tratado del uno*. Examina el uno en su asociación con el ser y en su oposición con lo múltiple.

Pero, primero, enuncia las cuatro acepciones del uno: el *continuo natural*, el *todo*, el *individuo* y el *universal*; después explica la *comprensión formal* de la noción de uno: es, ante todo, la *indivisibilidad* unida a la *separabilidad*; pero es también la *totalidad* unida a la *indivisibilidad*. Sobre todo es el carácter de lo que es *medida primera en cada género*: y habría así un número primero, una anchura, una profundidad, una altura primeras; pero también un color primero, una velocidad primera, una gravedad primera... (I, 1).

¿Cuál es la extensión material del uno? Sabemos desde Z, 13, que nada universal es substancia; ahora bien, el uno es universal, por tanto, no es una substancia. Pero en cada género el uno es una naturaleza definida. Así el uno forma pareja con el ser: tiene el mismo estatuto lógico y ontológico (distinto realmente en cada categoría y no ligado a ninguna de ellas); tiene el mismo contenido inteligible, pues «un hombre» y «hombre» es lo mismo, y «ser uno» es poseer la existencia singular (I, 2).

Lo opuesto al uno es lo múltiple, con el que se relacionan el otro, lo distinto, lo desigual (I, 3). La «contrariedad» es la diferencia máxima (I, 4). Aristóteles se detiene después en precisar las nociones opuestas a lo igual (I, 5) y a los varios (I, 6). Después de ello, muestra que los intermediarios (μεταξύ) están compuestos de los contrarios (I, 7). Aborda después esta multiplicidad especialmente importante, que es la diversidad específica en el interior de un mismo género (I, 8), y muestra que la diferencia específica es la que alcanza la esencia del género y la modifica sin destruirla (I, 9).

Los contrarios pueden diferir sólo específicamente. Pero hay casos en que la contrariedad afecta al ser tan profundamente, que lleva consigo una diferencia genérica. Es el caso, para la diferencia, entre *corruptible e incorruptible*, pues no son contrariedades superficiales o accidentales, como blanco y negro, que pueden afectar una tras otra al mismo ser, son contrariedades que se refieren a la substancia misma y a su modo de existir. Y es ésta una razón suplementaria para rechazar la teoría de las ideas: el hombre no puede ser a la vez corruptible aquí abajo e incorruptible en el mundo inteligible de Platón, pues entonces el hombre estaría a la vez en dos géneros diferentes (I, 10).

Netamente separado de todos los demás libros de la *Metafísica*, el libro Δ (que, contrariamente a la opinión de Jaeger, debe haber sido redactado muy tarde, según creen Mansion y Nuyens) está, sin embargo, en continuidad de pensamiento con el conjunto de la doctrina metafísica y física de Aristóteles. Es verdad que Δ no remite a ningún otro libro de la *Metafísica*; pero es evidente que, muchas veces (E, 2, 1027*a*19, y K, 11, 1064*a*36), Aristóteles había prometido estudiar un día la cuestión de la existencia de substancias inmateriales y eternas. Su objeto es, en efecto, estudiar la substancia, no ya en su noción y en sus elementos (materia, forma y quiddidad; acto y potencia: cosas ya estudiadas todas por el que hemos llamado *Tratado de la substancia* = *Metafísica* Z, H, Θ), sino más bien en su realidad universal y en su dependencia fundamental respecto de la substancia absolutamente primera.

Los cinco primeros capítulos —donde un desorden aparente deja entrever que son notas recogidas en una forma aún provisional (sería aún un ὑπομνῆμα, más que una πραγματεία) — vuelven sobre lo expuesto en el *Tratado de la substancia (Metafísica* Z, H, Θ) preparando una síntesis completamente nueva, ya que esta vez está centrada sobre la relación de las causas internas que componen cada ser con las causas externas que producen esta composición misma, y la de todas estas causas con una causa absolutamente general.

El intento inicial y nunca desmentido de «la ciencia que buscamos» (filosofía primera o teología, pero, en todo caso, sabiduría

suprema) ha tomado cuerpo en el estudio de la substancia (recordemos Γ, 2, y Z, 1). En el todo del ser, la parte primera es ciertamente substancia, cualquiera que sea la unidad que atribuyamos al todo. Tres clases de substancia son concebibles: 1.º la substancia sensible y corruptible que todo el mundo admite (cf. H, 1, final); 2.º la substancia sensible e incorruptible, o eterna (los astros); 3.º la substancia insensible e incorruptible; se discute sobre ella: unos la separan enteramente de lo sensible y ven en ella las ideas o las cosas matemáticas; en este caso, constituyen el objeto de una ciencia diferente de la física (Λ, 1, hasta 1069*b*3).

Pero el examen de las substancias sujetas al devenir obliga a introducir la composición en la substancia y a excluir, por ello mismo, las ideas platónicas: el cambio substancial que va de un conocer al otro exige un substrato permanente que sea potencia respecto de todos los contrarios, y que es el punto de partida obligado de todo devenir substancial, la materia bajo la privación (Λ, final de 1, y 2).

Todo lo que cambia es *algo que es cambiado* (la materia) *por algo* (el motor), *en algo* (la forma, que es también fin). Pero *lo que es producido* al término del devenir, es la substancia compuesta, y no la forma. *Lo que produce* la substancia es un agente unívoco con la substancia producida: pues la naturaleza productora de una substancia natural es del mismo tipo formal que su producto.

En suma, la composición esencial de todo devenir conduce a admitir en el interior de cada substancia corruptible tres principios substanciales: materia, forma, privación. La forma no es, pues, nada separado, contrariamente a la opinión de Platón: coexiste con la substancia compuesta (Λ, 3).

Dicho esto, la unidad del todo del ser aparece como una unidad de analogía, es decir, la unidad que resulta de la semejanza de relación entre unos principios diferentes en valor absoluto. En cada una de las categorías, la composición de los principios anteriormente enumerados vuelve a encontrarse, siempre la misma como composición, pero siempre diferente por la realidad de los principios componentes. La unidad del todo del ser no podría pues resultar de la identidad absoluta de los componentes. No puede tampoco ser atribuida a la existencia de un uno en sí o de un ser en sí,

platónicos. Aristóteles rechaza aquí, una vez más, un individuo formal que hipostasiaría esta o aquella propiedad común a todo, por profunda que se la suponga.

Queda entonces una sola hipótesis (paralela a la que Aristóteles deberá hacer para el *bien* en la *Ética a Nicómaco* I, 1096*a*24): *los elementos en un sentido son los mismos y en un sentido no los mismos* (1070*b*10): principios intrínsecos, como materia y forma, causas extrínsecas, como agente y fin, se encuentran por todas partes, siempre en la misma relación, pero nunca en la misma realización.

Después, al lado y fuera de todo esto, está, a título de primero de todos, lo que lo mueve todo (Λ, 4).

Pero esta última frase sólo es un paréntesis y una anticipación. El capítulo 5 continúa manifestando que la unidad del todo del ser no es debida a la univocidad de los principios, sino a la analogía: acto y potencia son siempre diferentes, pero su relación es siempre la misma. El todo del ser reposa, por consiguiente, sobre la analogía universal de los principios y sobre la existencia separada (o «por sí») de las substancias: la diversidad en el todo del ser procede de la diversidad irreductible en dos órdenes de causas cercanas: los contrarios y la materia (Λ, 5).

Con Λ, 6, ha llegado el momento de estudiar ex profeso la substancia inmutable.

Un primer punto es establecer la necesidad de una substancia incorruptible. Esto (ya esbozado por Anaximandro) es fácil: pues lo que es primero en el ser, es la substancia; así pues, si todas las substancias se corrompen, todo el ser perece *(con ello se observa que la reflexión de Aristóteles trata aquí sobre el ser y no solamente sobre el devenir)*. Para mostrar la imposibilidad de que la totalidad del ser perezca, Aristóteles se contenta con evocar su reflexión sobre el tiempo: el tiempo es algo del movimiento; ahora bien, la idea de que el tiempo perezca es absurda: habría aún un «después del tiempo», que también sería el tiempo. Esta reflexión (que no nos satisface) le basta aquí para admitir que el ser de las cosas que perecen reposa sobre una naturaleza imperecedera.

Un segundo punto establece entonces la necesidad de una substancia motriz, en acto. Si se la considera *capaz de mover*, no sirve para explicar el movimiento. Así, entre otras, unas substancias

eternas (como las ideas platónicas) son inútiles si no ponemos en ellas una principio de cambio; o si, habiéndoseles concedido un principio activo, su esencia se concibe como potencial: en todos estos casos, las substancias mutables, que reposan sobre la substancia imperecedera, nunca saldrán de su reposo o de su potencialidad.

La conclusión es clara: *Es preciso, pues, que exista un principio tal que su substancia sea acto,* lo que implica que las substancias de este tipo (fijémonos en este plural: Aristóteles no sabe aún si el ser necesario es singular o plural) sean inmateriales, es decir, sin sombra de potencia pasiva.

Objeción posible contra esta hipótesis inaudita: basta estar en acto para tener la potencia; pero no basta tener la potencia para estar en acto. La potencia es, pues, la base de todo; es anterior a todo. Es pues completamente posible que nada exista: la hipótesis de un tiempo en el que todo *puede* existir, pero en el que nada existe *en acto* es factible (una vez más, Aristóteles demuestra que se interesa por el ser, y no sólo por el movimiento). Ésta era la hipótesis de los «teólogos» (órficos), que lo hacían salir todo de la noche, y de los «físicos», como Anaxágoras, que lo hacían salir todo de una mezcla inicial.

Respuesta: esta hipótesis (de la anterioridad de un estado puramente potencial o indiferenciado) es inadmisible. Pues la materia o potencia no puede ponerse por sí misma en movimiento, ni pasar por sí misma al acto. Leucipo y Platón lo han visto muy bien y han supuesto que la materia estaba siempre en movimiento, sin especificar por la influencia de qué causa. Anaxágoras y Empédocles han intentado precisar. De todos modos, la hipótesis de una noche o de un caos eterno hay que eliminarla y substituirla por la hipótesis de una causa en eterna actividad. Si se cree que hay que hablar de un ciclo (paso alternativo del caos al cosmos, e inversamente), pueden admitirse dos causas próximas; pero habrá que someterlas siempre a la acción fundamental de una causa primera de la eterna identidad del ser; cualquier otra causa que se quiera —pero subordinada— explicará la diversificación. Así el devenir eterno se explicará: *como devenir*, por la causa de la diversidad; *como eterno*, por la causa primera de la existencia substancial.

Λ, 7, empieza por *hacer el balance* de lo que el capítulo anterior

acaba de establecer: *la hipótesis* de una substancia eterna e inmutable, en acto y sin potencia, es preferible a la de la noche, de la confusión y del no ser originales. Pero esta hipótesis se verifica, pues es evidente que, no sólo en virtud de un razonamiento, sino de hecho, existe una realidad movida sin fin (con un movimiento circular). Es el primer cielo. Y éste es eterno. *La consecuencia es inmediata:* la realidad motriz del cielo existe también. Tenemos así un movido y un motor. Ahora, entre lo movido no motor y el motor movido hay una hipótesis intermedia: la del motor no movido. Es la única hipótesis que conviene aquí: el motor del primer móvil es un motor no movido; es eterno, substancia y acto. Extraño al orden del devenir, es *ser:* realiza el sentido pleno y primero del ser, es substancia; y lo realiza en su estado perfecto: está en acto. En resumen, es el acto del ser, en el único sentido que Aristóteles puede dar a estas palabras: es una substancia que se confundirá con su acto.

Aristóteles llega así, con el análisis del ser, a lo que ya había establecido en la *Física* VIII, con el análisis del devenir: el devenir le parecía exigir un motor. La dificultad consistía en concebir correctamente la acción de un ser sin tamaño y sin cuerpo sobre el cuerpo del primer cielo... Aquí el análisis del ser de las substancias corruptibles lleva a Aristóteles a reconocer la existencia necesaria de la substancia incorruptible. El ser de las cosas en devenir exige un motor que sea el ser substancial en acto.

Entonces se puede intentar determinar en qué consiste la motricidad del acto puro de la substancia primera. Para evitarle toda pasividad, que comprometería la pureza de su acto, hay que evitarle toda reacción por parte del móvil, pues todo contacto implica acción recíproca, lo que introduce la pasividad en el motor *(Física* III, 2, 202*a*8). Ya en el *Tratado de la generación y de la corrupción* (I, 6), Aristóteles había intentado mostrar cómo puede concebirse una acción sin contacto y, por tanto, sin reacción: *...si una cosa mueve sin ser movida, puede afectar al móvil sin ser ella misma afectada en nada. Decimos a veces, en efecto, que quien nos produce pena nos conmueve, pero nosotros no le conmovemos* (323*a*33). Pero esto no era más que una metáfora o tal vez un juego de palabras. Λ, 7, va a tratar de precisar el modo de actuar de la substancia eterna:

1.er paso. Mover sin ser movido es lo que hacen los objetos de pensamiento y de deseo, que son idénticos en sus formas primarias (pues el objeto del deseo solamente lo es en cuanto es conocido como bueno).

2.º paso. Lo que, por sí mismo, es objeto de pensamiento se halla en la columna de los predicados positivos. Y en esta columna de los predicados positivos se halla la substancia. Y entre las substancias, la que es simple y en acto va a la cabeza. Pero el bien, o lo deseable por sí mismo, pertenece también a esta lista de los predicados positivos. Y el primer término de esta lista debe ser lo *bueno en grado supremo.*

3.er paso. Es imposible encontrar entre las substancias eternas una causa final en el sentido de *aquello en provecho de lo cual el bien es deseado.* Pero, por el contrario, nada impide que una substancia inmutable sea causa final en el sentido *de lo que es un bien deseado.* Y una causa final así mueve a ser amada (ὡς ἐρώμενον), mientras que las demás clases de causas mueven siendo ellas mismas movidas.

Despues del modo de actuar, puede precisarse el modo de ser:

1.er paso. Puesto así el primer ser al resguardo de todo movimiento, incluso simplemente local, no implica pues ninguna pasividad, ninguna potencialidad, ninguna posibilidad, ninguna contingencia: no *puede* ser de distinto modo de como es. *El primer motor es pues un ser necesario, y, como necesario, su ser es el bien, y es de este modo como es principio... De este principio, pues, dependen el cielo y toda la naturaleza.*

2.º paso. Este principio es vida, y una vida que es del mismo orden que la nuestra, tomada en su más alto punto de perfección, con la diferencia de que en nosotros esta actividad dura poco tiempo, y en él está para toda la eternidad. Es una actividad que es placer: exactamente como el estar despierto y la percepción son placeres, porque son actividades; pero la diferencia consiste en que

en él el pensamiento es independiente de todo conocimiento inferior: es pensamiento de lo supremamente inteligible, que es el bien supremo, es decir, se confunde con el principio mismo. Actividad que piensa su propio pensamiento, la vida divina es del mismo tipo que la contemplación a la que nosotros mismos podemos llegar. *Así pues, si este estado de alegría que nosotros sólo poseemos en ciertos momentos,* Dios *lo tiene siempre, es admirable; pero si lo tiene más, es más admirable aún. Y es así como lo tiene. Pues el acto de inteligencia es vida, y es este acto mismo, y el acto por sí mismo (existente), que es su obra, es la vida perfecta y eterna. Así llamamos Dios a un ser vivo eterno y perfecto, de manera que la vida y la duración continua pertenecen a Dios, pues esto mismo es lo que es Dios.*

Aquí, Aristóteles cree deber excluir explícitamente la teoría evolucionista y progresista de Espeusipo y de los pitagóricos, para quienes el bien y lo perfecto no convienen al principio primero, porque, según creen, el principio primero es como el germen; y el germen es imperfecto e inacabado. Aristóteles responde que nunca un germen es primero. Lo que es primero es el adulto, completo y perfecto, de donde procede la semilla.

3.er paso. La exclusión de toda potencialidad, por tanto de toda materia, muestra, para terminar (como Aristóteles había dicho ya en la *Física* VIII, 10), que el primer principio está fuera del espacio, de donde se sigue que está inmunizado contra todo desplazamiento local (como había dicho ya Jenófanes); y por otra parte, ningún cambio cualitativo puede afectarlo. Quedan aseguradas así su naturaleza espiritual y su inmutabilidad.

Λ, 8, pasa generalmente por ser una adición tardía. Jaeger, que consideraba el resto del libro Λ de un período en que el pensamiento de Aristóteles aún está lleno de platonismo, casi no tiene ningún partidario sobre este punto. Pero Mansion y Nuyens, que sitúan la composición del libro Λ en el mismo momento que el *Tratado del alma*, conceden que Λ, 8, ha sido añadido después; la mención que se hace (1073*b*32) de la teoría del astrónomo Calipo muestra que el capítulo 8 no pudo ser redactado antes del año 330. ¿Por qué

pues Aristóteles juzga necesario añadir algo a la demostración precedente? Un lector moderno, es decir, señalado por el monoteísmo cristiano, al acabar la lectura de Λ, 7, lo encontrará completo y suficiente: el principio primero substancial está definido sin que se precise nada sobre su unicidad porque ésta no necesita explicación. Pero Aristóteles no es cristiano. La cuestión «monoteísmo o politeísmo» no se plantea para él como para nosotros. Para un griego, todo es más o menos divino. Casi todo puede ser llamado «dios» respecto de otra cosa. Aristóteles no dice en ninguna parte que admita una pluralidad de dioses... Al contrario, en este libro Λ, habla de Dios en singular. Simplemente, quiere hacer constar, o cree que la astronomía exige, una pluralidad de movimientos eternos de traslación: los de los planetas. Desde este momento, la semejanza que osaba encontrar entre nuestra vida intelectual y la vida intelectual de aquel al que llama Dios, la encuentra entre Dios y los motores inmutables que no son el principio y el primero de los seres, aunque sean substancias inmóviles por sí mismas, eternas y sin extensión. En cuanto al número de estos movimientos astronómicos y por consiguiente de estos motores distintos del primer principio, Aristóteles acude a los matemáticos que han especulado sobre la astronomía. Eudoxo se contentaba con 26 esferas celestes; Calipo pedía 33. Aristóteles, corrigiéndolo, cree que se necesitan 47 ó 55: la misma cifra vale, con toda verosimilitud, para los motores. Nada permite decir que estos 55 espíritus sean, a sus ojos, 55 dioses (en el sentido actual de esta palabra cristiana).

Λ, 9, aborda la cuestión de la vida intelectual en Dios. *Esta inteligencia parece ser la más divina de las cosas que aparecen divinas.* Ahora bien, si no pensara nada, estaría sumida en el sueño. Si piensa, *alguna otra cosa le es superior* (a saber, su objeto) y *su substancia no es ya el acto de pensar, sino una simple potencia; no es pues la substancia suprema.* Y si piensa algún objeto, *¿no sería absurdo que algunas cosas fuesen el objeto de su pensamiento? Es, pues, evidente que piensa lo que hay más divino y más digno, y que no cambia de objeto, pues sería un cambio hacia lo peor, y una cosa así sería ya un movimiento.* (Vemos que Aristóteles no desautoriza lo que escribía, en otro tiempo, sobre la inmutabilidad del primer principio en su *Tratado de la filosofía*, fragmento ROSE[3], 16.)

La inteligencia suprema se piensa pues a sí misma, puesto que ella es lo más excelente que hay, y su pensamiento es pensamiento de pensamiento.

Λ, 10, corona la investigación de Aristóteles. Encuentra y rebasa el bien de Platón. *Hay que examinar de qué manera la naturaleza del todo contiene al bien y a lo muy bueno; ¿es como algo separado, existente en sí y por sí mismo? ¿Es como el orden mismo del todo? ¿No sería más bien de las dos maneras a la vez, como en un ejército?* La cuestión planteada, en términos que Platón no había previsto, es, pues, la del bien común del universo. Aristóteles se inclina a concebirla a la vez como inmanente al universo: entonces es su orden interno; y como trascendente al universo, y entonces es su principio, pues el principio del ser universal es también el principio del bien universal.

Aristóteles tiene conciencia de que la superioridad de la sabiduría que propone, esta «ciencia que buscamos», desde los primeros años que han seguido a la muerte de Platón, depende del descubrimiento que ha hecho de la causa del ser en cuanto ser. El todo del ser reposa, en efecto, sobre una substancia, que es la única necesaria, que no encuentra fuera de ella más que una pura potencia de ser y que, por la excelencia del bien que la define, suscita el amor y se hace imitar. Esta concepción del principio primero como acto substancial puro, soberanamente deseable e imitable, supera a sus ojos todas las teorías del principio elaboradas anteriormente por sus predecesores. Pasa revista sumariamente a casi todas, a fin de mostrar que *el principio primero es único* (lo que acaba de situar en su justo lugar los 47 ó 55 motores inmóviles de Λ, 8, pues Aristóteles, después de haber introducido el capítulo 8, no ha creído deber rehacer la conclusión de todo el libro) y que hay que buscarlo del lado del bien.

Del lado del bien y no del lado del mal: Aristóteles descarta el dualismo metafísico (1075*a*28-37).

Del lado del bien mismo, como fin deseado: el intelecto de Anaxágoras, que debería apuntar al bien, la amistad de Empédocles, que debía perseguirlo, el no ser de Platón, que le es extraño, y el uno de Parménides, que ha abolido todo orden, no son principio en último análisis (1075*a*16).

Del lado del bien, como fin, y por ello también, causa motriz: pues los contrarios necesitan un superior; a las ideas les falta algún tipo de motricidad (en 1075*b*34).

El bien como fin al que tiende todo amor y toda inteligencia, *sólo es principio si su motricidad le permite unir la potencia al acto, la materia a la forma, el alma al cuerpo* (1075*b*37).

Entonces, el todo del ser, a lo largo de la duración total, forma un conjunto coherente y bien ligado, porque la substancia principal ejerce sobre todas las demás una influencia por la que es determinado el mismo ser de ellas. Anaximandro había dicho muy bien que el todo estaba gobernado por el principio incorruptible e inmortal, sin comienzo ni fin. Aristóteles muestra cómo el todo está gobernado hasta el punto que cada substancia tiene su unidad de ser y que todas las substancias deben su unidad de orden a un solo principio: Dios.

La Ética a Nicómaco.

La *Ética a Nicómaco* parece ser una obra del tercer y último período de la vida de Aristóteles. Encontramos en ella el cambio de espíritu experimental que caracteriza ahora a Aristóteles sin excluir nunca la inquietud especulativa, que ha conservado de Platón. Y aunque la psicología sobre la que se apoya esta verdadera «fenomenología de la vida moral», sea la psicología corriente, anterior a toda teoría filosófica, no hay ningún medio de asegurar que Aristóteles habría debido volver a escribir la *Ética a Nicómaco* si hubiese compuesto el *Tratado del alma* antes. El descubrimiento del alma, forma del cuerpo, no podía impedir a Aristóteles firmar su última *Ética:* las palabras «alma» y «cuerpo» no son ni pueden ser uniformemente utilizadas por Aristóteles con la máxima precisión técnica; la palabra «espíritu» (νοῦς) es, por el contrario, en la lengua de nuestro moralista, la palabra clave de la psicología y de la moral *humanas:* ya no es el alma, substancia separable según el *Eudemo* y el *Protréptico*, sino el espíritu, substancia divina, que procede de Dios y que vuelve a Dios, el que da a la vida humana su verdadera dimensión y al destino humano su verdadero sentido.

La filosofía de la naturaleza y la metafísica del ser se unen para dar a la moral un fundamento sólido. La física: toda naturaleza tiende hacia un fin. La metafísica: el ser que cambia tiende a imitar al ser inmutable.

El hombre es una naturaleza móvil, pero que participa en la eternidad y en la inmutabilidad divinas, por la presencia connatural en él del espíritu (νοῦς). La naturaleza humana tiene, pues, un fin que no podría ser puramente humano ni puramente «natural» en el sentido aristotélico. Éste será el último esfuerzo de la antropología aristotélica.

Dos momentos de desigual amplitud, pero de importancia inversa a su extensión, comparten la reflexión moral de Aristóteles: un primer momento en que estudia la vida humana, en cuanto humana, y esto lo conduce a una moral de las virtudes (*Ética a Nicómaco* I-X, 5); y un segundo momento en que considera la vida humana como partícipe de lo divino, y esto lo conduce a la moral de la contemplación (X, 6-9).

En cuanto es una naturaleza, principio de una actividad específica, la naturaleza humana obedece a la ley de toda actividad: la actividad está determinada y especificada por su fin, y este fin no es nada más que el bien de la naturaleza considerada (I, 1).

La primera cuestión de la moral es, pues, la del bien o del fin que da su sentido a la actividad natural del hombre (I, 2, principio).

La dificultad se debe a que los hombres conciben de un modo diferente este fin o este bien: placer, honores (o excelencia personal) o, por último, contemplación (I, 5). Habría un medio aparente de solucionar el conflicto: sería pretender, con Platón, que «el bien» es una realidad substancial o existente en sí (I, 6). Pero Aristóteles no ve bien en qué esta substancialización del bien permite al hombre reglamentar su conducta; incluso si el bien substancial se llama Dios o la inteligencia (νοῦς), en la vida encontramos bienes tan numerosos como las diversas categorías de seres; y lo que es interesante es saber cada vez lo que está bien en cada caso, y la ciencia de lo que está bien en cada caso no es la ciencia del bien en sí: se necesitan tantos especialistas del bien como categorías de bienes. El dialéctico, según la opinión de Platón, no puede reemplazar ni al estratega, ni al médico, ni al maestro de gimnasia.

Lo que es cierto es que hay que distinguir unos bienes que lo son *por sí mismos* (hasta el punto que *por sí mismos* se los quiere) y otros que sólo lo son *por los primeros* (en el sentido de que sólo se los quiere *con vistas a los primeros).*

Lo que es cierto igualmente, es que el bien no es una realidad única, es solamente una noción analógica. Lo que es probable, por último, pero Aristóteles no lo afirma sin reserva, es que la analogía del bien no es sólo la relación de todos los bienes con un solo y único bien, pero más que en todo dominio hay una multitud de bienes secundarios en relación (siempre parecida) con un bien principal en cada dominio. Es la única concepción del bien que es «práctica». La concepción platónica de un bien en sí, único y universal, no es ninguna ayuda efectiva en la vida (I, 6).

Igual que se acusa la separación de Platón en este capítulo, aparece la dependencia respecto de Platón en el siguiente (I, 7).

La única cuestión práctica es reconocer, en el dominio de la vida humana, cuáles son los bienes secundarios (que no son más que medios) y cuál es el bien principal (el único que es un fin querido por sí mismo). De antemano adivinamos (Platón ya lo había visto en su *Filebo)* que para ser *querido por sí mismo*, un fin debe ser: 1.° perfecto; 2.° suficiente; 3.° absolutamente preferible a todo lo demás. Pero, en el dominio de la vida *humana*, ¿qué especie de realidad puede cumplir estas tres condiciones? Para saberlo hay que preguntarse primero acerca de la actividad (ἔργον) propia (οἰκεῖον) del hombre. La actividad propia de un ser no puede ser otra que la realización — o el paso al acto — de su característica específica. Ahora bien, es la razón (λόγος) la que especifica la naturaleza humana. Por tanto, el hombre puede encontrar su fin únicamente en una actividad de la razón o ejecutada con la razón (I, 7).

Y aquí *la llamada al sentido común* viene a reemplazar o más bien a asegurar y realizar el avance del filósofo de la naturaleza Ya anteriormente (I, 2 final, 3, 4), Aristóteles ha precisado para su lector las reglas metodológicas a las que obedece en el estudio de la moral: parte inicial de la *Política*, la moral constituye un campo científico muy especial; no es cuestión de observar un rigor igual al de las matemáticas: la variedad infinita de las conductas

humanas, que depende de las condiciones sociales, el hecho de que todo hombre que piensa adopte vitalmente cierta actitud moral, hace que no haya que partir de principios generales y abstractos, sino de los principios particulares y concretos que son los hechos. Se requiere una cierta experiencia de la vida para el que quiere hacer moral. Ahora bien, un primer hecho es que todo el mundo está de acuerdo sobre el nombre del fin perseguido por la ciencia política, fin que es el bien supremo de toda nuestra actividad: este nombre es la *felicidad*.

Dirigiéndose, pues, al hombre de la calle y apoyándose en su psicología somera, Aristóteles le pregunta en cuál de las tres clases de bienes humanos debe entrar la felicidad: ¿bienes exteriores, bienes del alma, bienes del cuerpo? Comprueba que todos conciben la felicidad como una actividad (y no una simple disposición) del alma, pero que no puede prescindir de algunos bienes exteriores (I, 8). Y se apoya aún en el sentido común para mostrar que la felicidad no pertenece ni al animal ni al niño, porque debe proceder de una actividad de la razón (I, 9); que exige duración y seguridad de la duración, cosa que, es verdad, basta para mostrar que la felicidad humana es por esencia, frágil y está amenazada (I, 10, 11).

Un último carácter de la felicidad ofrece al moralista una transición natural a lo que va a constituir la materia del *Tratado de la moral: la virtud*. En efecto, la felicidad es un término final más allá del cual no hay nada; pero está condicionado por un estado que califica el acto del hombre: la ἀρετή, que traduciremos, como es costumbre, por «virtud», pero que, para el lector griego, evocaba primero, simplemente, la idea de *cualidad por la que se sobresale*. La felicidad difiere de la virtud, en que nadie piensa en alabar a la gente por su felicidad, pero sí por su virtud. La felicidad es, pues, el resultado sobre el que el moralista (o el «político», como dice Aristóteles) no tiene influencia; sólo la virtud depende de la voluntad del hombre y es susceptible de ser reglamentada por las determinaciones del moralista (I, 22).

Con una transición lógica, pasamos así del fin de la naturaleza humana, que es la felicidad, a su medio necesario, que es la virtud.

El *Tratado de la virtud* (I, 13-III, 5) y el *Tratado de las virtudes* (III, 5-IX) constituirán ahora el mayor esfuerzo de Aristóteles en el primer momento de su reflexión moral, el que tiende a humanizar la vida humana, es decir, a hacer los actos humanos conformes con la diferencia específica del hombre.

Pero el «político» si quiere profundizar la noción misma de virtud, no puede prescindir de cierto conocimiento del alma. Aristóteles no exige que todo hombre de acción haya estudiado su *Tratado del alma*, pide solamente que se le conceda de una vez para todas una distinción importante e independiente de toda teoría. Hay en el alma una parte privada de razón y una parte dotada de razón. El problema moral se plantea, evidentemente, para la parte dotada de razón. ¿Se plantea para la parte privada de razón? Aún hay que distinguir; pues en realidad hay dos partes sin razón en el hombre: la parte vegetativa y la sensitiva. La virtud (es decir, la excelencia) de la parte vegetativa se obtiene sin que intervenga nada propiamente humano. Queda, pues, la parte sensitiva: aun privada de razón, interesa al moralista; «temperante» e «intemperante» son calificaciones morales, pero incluyen referencia a la parte animal de nuestro ser: y es que esta parte, aun privada de razón, puede resistirse a la razón o, por el contrario, someterse a la razón (I, 13). De donde salen las dos clases de virtudes concebibles: las unas sólo interesan a la razón (virtudes intelectuales); las otras interesan a la razón por cuanto regula los pasos de la parte irracional de nuestra alma (virtudes morales). Pero, en ningún caso, la virtud nace de la naturaleza: es la repetición de las experiencias y de los actos la que asegura a la potencia racional natural una superación habitual (ἕξις) que la fija en una de las dos direcciones contrarias que puede tomar (II, 1). Prácticamente hay que buscar el secreto de la adquisición de las virtudes en una rectificación de la razón, rectificación que deberá, en primer lugar, conjurar los dos peligros que amenazan la actividad de las potencias sometidas a la razón: *el exceso y el defecto* (II, 2). Antes de deducir de esta observación importante uno de los caracteres generales esenciales a toda virtud, Aristóteles hace otra observación sobre el valor de signo que debe atribuirse al placer y al dolor: el placer que se añade a los actos de una potencia atestigua su superación habitual adquirida por la

repetición. *La virtud moral concierne pues a los placeres y a las penas. Por razón del placer cometemos cosas viles; por razón del dolor omitimos cosas bellas. Por ello es necesario estar entrenado de algún modo desde la edad más tierna, como dice Platón, en experimentar el placer y la pena donde es necesario. Pues en esto consiste una educación recta.* Recompensas agradables y castigos penosos engendrarán los buenos hábitos. *El hombre que experimente convenientemente* placer y pena *será el hombre de bien; quien los experimente inadecuadamente será el hombre vicioso* (II, 3).

A la objeción: «la repetición de actos justos presupone ya la justicia, lejos de explicar cómo se vuelve uno justo», Aristóteles responde mostrando la diferencia entre las artes y las virtudes: las obras conformes con el arte son correctas, incluso si no proceden de un artista; así, el azar o una influencia externa pueden producir obras de arte de valor. Pero no hay ninguna rectitud moral en una acción humana que proceda del azar o de un adiestramiento: la única actitud que permite hablar de rectitud moral está en la conciencia clara de hacer bien, en la elección deliberada de hacer bien y en la estabilidad de querer hacer bien. Pero sólo después de haber sido habituado largo tiempo por el educador y por la sociedad puede un individuo adquirir este dominio de sus actos. Sin esta *práctica*, hay una noción de la virtud (un λόγος al lado del cual puede refugiarse), pero nada real: pues el objeto de la ciencia moral sólo es real en la medida en que es práctico (II, 4).

Después de todos estos preámbulos, Aristóteles puede *definir la virtud:* hay en el alma (según la psicología empírica que Aristóteles exige al «político») tres clases de estados: las *emociones* (en las que domina la pasividad: πάθη), las *potencias* (que se definen por su relación con la acción: δυνάμεις), *los hábitos* (adquisiciones por las que las potencias se superan en su propia línea: ἕξεις). *¿Emociones?* Todo lo que va acompañado de placer y de pena (ejemplo: cólera, piedad, odio). *¿Potencias?* Las capacidades naturales que nos permiten experimentarlas [sabemos por otra parte que estas capacidades son de orden sensible] *¿Hábitos?* Las maneras de ser favorables o desfavorables en que nos encontramos respecto de las emociones (ejemplo: ser ni demasiado, ni muy poco, o demasiado, o demasiado poco... inclinado a la ira). Conclusión: la

virtud (o el vicio) no es ni la emoción ni la simple potencia natural, sino el hábito al acto digno de elogio (o de censura) procedente de una elección reflexiva.

Falta mostrar en qué este habito será correcto o justo. Ya hemos evocado el principio en los dos capítulos precedentes: «ni demasiado, ni muy poco». La rectitud de la virtud es, pues, inseparable de una valoración o de una medida. Recordando manifiestamente la noción platónica de la justa medida, Aristóteles muestra entonces cómo la noción aritmética de medida proporcional puede servir para apreciar el demasiado o muy poco respecto del sujeto moral (por ejemplo: el demasiado o el muy poco alimento) pero no respecto del objeto: «comer demasiado» o «comer muy poco» son expresiones que no tienen ningún sentido en sí; sólo adquieren sentido en relación con las necesidades de cada sujeto. *Así todo hombre prudente huye del exceso y del defecto, y busca por el contrario el justo medio y le da la preferencia; ahora bien, el justo medio no está tomado respecto del objeto sino respecto de nosotros.* Pero debe entenderse bien que aquí sólo se trata de virtudes morales: *Hablo de la virtud moral. Pues tiene relación con las emociones y las acciones; y en las emociones y en las acciones puede haber exceso, defecto y justo medio.* Conclusión y definición de la virtud: *La virtud es, pues, una habituación a elegir, que está en un medio relativo a cada uno de nosotros, determinado por la razón y tal como el hombre prudente lo determinaría.* No se sigue de ello que la virtud ocupe en la escala de los bienes un lugar mediocre. Al contrario: *Desde el punto de vista de su esencia y de la definición que fija su quiddidad, es una medida,* μεσότης; *pero desde el punto de vista de lo mejor y del bien, es una cima,* ἀκρότης, III, 6). Aristóteles se apresura a demostrar la verdad de su teoría por medio de ejemplos (II, 7) y a esbozar una lógica del exceso y del defecto (II, 8). Pero sobre todo, acordándose de que intenta fundamentar una ciencia práctica, advierte a su lector de la dificultad de lograr la justa medida. Este ideal es, en la práctica, tan difícil que habrá que contentarse con una aproximación (una *segunda navegación,* escribe Aristóteles, empleando una imagen cara a Platón): uno se examinará a sí mismo; comprobará de qué lado la naturaleza le inclina más violentamente; tenderá vivamente hacia el lado opuesto;

y así rebasará un poco el medio. Este ligero exceso, en el sentido opuesto a nuestras inclinaciones naturales es, en la práctica, el medio más seguro de no apartarse demasiado de la justa medida (II, 9).

Pero el *Tratado de la virtud* no está terminado.

Falta precisar, en efecto, este elemento esencial de la virtud y del acto virtuoso que es la libre elección. Es la doctrina de lo voluntario y de lo involuntario, contenida en los cinco primeros capítulos del libro III. Son involuntarios los actos realizados bajo coacción o en la inconsciencia. No son involuntarios los actos realizados en el arrebato de la emoción. Son voluntarios los actos que proceden del sujeto mismo que prevé el resultado al que conducen sus actos. Pero todo lo que es voluntario no por ello es objeto de una elección libre: la elección añade a lo voluntario una deliberación que versa sobre los medios (III, 2) en cuanto dependen de nosotros (III, 3). Este análisis permite aclarar la concepción socrática según la cual nadie elige conscientemente sino el bien, de modo que el mal nunca se hace voluntariamente: en realidad, nadie elige sino *lo que cree que es un bien para él;* pero los mismos objetos no parecen buenos a individuos diferentes: un objeto conforme con la razón es bueno realmente, pero no parece bueno a una voluntad viciosa (III, 4). Ahora bien, uno se ha vuelto vicioso voluntaria y libremente, aunque, una vez adquirida la habituación al mal, el vicioso no pueda dejar de serlo: nuestra conciencia personal y la práctica constante de los legisladores muestran que todos estamos persuadidos del carácter voluntario del vicio y de la virtud. *Así, nosotros mismos somos de algún modo responsables de nuestros hábitos y, una vez somos de este o de aquel modo, nos proponemos este o aquel fin.*

Conforme a su método habitual, Aristóteles pone a continuación del estudio general de la virtud el *Tratado de las diversas virtudes particulares*. Nos es imposible seguirlo en todos sus detalles. Anotemos, por lo menos, la distribución de las materias. Aristóteles estudia sucesivamente: la fuerza (III, 6-9), la templanza (III, 10-12), la liberalidad (IV, 1), la magnificencia (IV, 2), la magnanimidad (IV, 3), el justo deseo de honores (IV, 4), la dulzura (IV, 5), la ama-

bilidad (IV, 6), la naturalidad en la manera de hablar de sí (IV, 7), la jovialidad (IV, 8).

Muestra después en qué sentido, a su criterio, el pudor no podría ser considerado una virtud (IV, 9): no es más que una emoción respecto de un mal susceptible de engendrar la verguenza.

Dedica un libro entero a la justicia; al término de una encuesta dialéctica, se distinguen netamente dos especies de justicia: la justicia conmutativa, cuyo contrario introduce la desigualdad en los cambios; la justicia legal o justicia general, cuyo contrario introduce la ilegalidad en toda vida (V, 1 y 2). La cuestión del justo medio de la justicia conduce aquí a Aristóteles a utilizar la noción de proporción (ἀναλογία), que ha tomado de las matemáticas, primero en la biología y después en la metafísica. Sigue aquí las indicaciones bastante claras que había ya adoptado Platón en la *Ética a Eudemo* respecto de la justicia distributiva, pero concede a la proporción una importancia tan considerable que incluso la justicia conmutativa se define por una proporción: *De suerte que lo justo es cierta proporción* (V, 3, 4, 5). En este sentido, la justa medida que define la justicia es también un medio: *La acción justa ocupa el medio entre la injusticia que se comete y la injusticia que se sufre: aquélla consiste en obtener más y ésta en obtener menos de lo que se debe* (V, 5). En V, 6, estudia el derecho; V, 7, distingue el derecho natural del derecho positivo; V, 8, estudia la responsabilidad; V, 9, las circunstancias de la injusticia; V, 10, distingue la equidad de la justicia: *La naturaleza propia de la equidad consiste en corregir la ley en la medida en que ésta se muestra insuficiente, por razón de su carácter general*. Es como la regla de plomo que utilizan los arquistectos de Lesbos: sigue el contorno de la piedra adaptándose exactamente a cada detalle. El último capítulo plantea la cuestión de la injusticia respecto de uno mismo.

El libro VI trata de las virtudes intelectuales. Después de haber recordado que la razón puede ocuparse de las realidades necesarias, inmutables y eternas, y de las realidades contingentes, mutables y temporales (VI, 1), Aristóteles distingue el conocimiento teórico y el conocimiento práctico (VI, 2). El conocimiento teórico de lo necesario es la ciencia (VI, 3). El conocimiento práctico de lo contingente se subdivide en: el arte, que es la razón dirigiendo la

producción de una obra (VI, 4), y la prudencia, que es la razón dirigiendo una acción hacia el bien del que la hace (Sócrates, pues, no tiene razón al aplicar a la prudencia lo que es verdadero del arte, cuando dice que es mejor hacer el mal expresamente que hacerlo sin darse cuenta), VI, 5. En cuanto a los principios mismos de toda ciencia el que los capta no es ni la ciencia, ni el arte, ni la prudencia, sino simplemente el intelecto mismo (νοῦς), VI, 6. En el campo de la acción propiamente humana, el prudente es el único que merece el nombre de sabio (VI, 7); en cuanto al legislador, aunque sabio, necesita evidentemente prudencia, pero la prudencia mira esencialmente al bien del individuo, por más que haya falta de prudencia en el hecho de descuidar el bien de la propia familia y ciudad (VI, 8). Los actos y las cualidades que caracterizan la prudencia se estudian en VI, 9, 10 y 11. Muy importante es la consideración siguiente: por el hecho de su carácter estrictamente práctico, la prudencia es inseparable de la posesión de todas las demás virtudes; en efecto, la virtud fija el fin y la prudencia decide el medio: una prudencia sin virtud es inseparable de la prudencia, porque quien dice virtud sobreentiende «recta razón» y la razón sólo es recta según la prudencia. *No es posible ser propiamente virtuoso sin prudencia, ni ser prudente sin ser virtuoso* (VI, 13).

El libro VII, que es una reflexión sobre la intemperancia y que se apoya en una teoría del placer, menos elaborada que la del libro X, podría muy bien datar de la *Ética a Eudemo*, de la que constituiría el libro VI (Leonard, contra Jaeger).

Los libros VIII y IX abordan el problema de la naturaleza y de las divisiones de la amistad con una delicadeza que no puede conservar ningún resumen y con toda la exactitud que podía aportar un pagano en este dominio. La facilidad y el interés de la cuestión invitan al hombre cultivado a leer a Aristóteles en su texto.

El libro X contiene dos partes bien distintas. La primera es una repetición de la cuestión del placer, ya abordada en la *Ética a Eudemo*, VI (= *Ética a Nicómaco*, VII), pero con un espíritu muy distinto. Entonces Aristóteles llegaba a identificar el placer con el bien supremo: es la actividad de una disposición habitual conforme a la naturaleza; es el bien en el sentido propio. Con mayor exactitud, el bien supremo es necesariamente un cierto placer; pues

una vida feliz es necesariamente agradable. Además, todos los seres aspiran al placer por lo que tienen en ellos de más profundo, que es en ellos una parte de divino. Ésta era la doctrina del libro VII; y era, en suma, una gran concesión que Aristóteles hacía a la doctrina de Eudoxo. Los cinco primeros capítulos del libro X tienen otro carácter: lo que los seres desean, aspirando al placer, no es necesariamente el bien supremo: puede ser simplemente su bien propio, un bien relativo, y —¿quién sabe?— solamente aparente. Por otra parte, el placer ni siquiera es idéntico a la actividad: es sólo un acompañamiento, un perfeccionamiento de la actividad. En realidad es un fin sobreañadido a la actividad, *como a la flor de la edad se le añade la belleza*. De este modo, Aristóteles, en el comiento del libro X, evita el hedonismo que parecía tentarle en el libro VII.

Tiene que volver entonces sobre el bien supremo, la felicidad, que no se confunde con el placer. En ello va a emplear el final del libro X, especie de testamento espiritual de Aristóteles, si bien es verdad que ha debido estar compuesto en el espíritu del libro Λ de la *Metafísica*, que, no obstante, es muy tardío.

Resumiendo primero sus adquisiciones anteriores, Aristóteles recuerda que la felicidad es una actividad, deseable por sí misma, no al modo de un juego (que no es más que un pasatiempo o un reposo y no podría ser un fin en sí mismo), X. 6, sino conforme a la virtud más perfecta, es decir, a la de la parte más excelente del hombre. Sólo puede tratarse de la inteligencia (νοῦς), parte a la que corresponde naturalmente mandar, única que conoce lo que es bello y divino, y que es lo más divino que hay en nosotros, o es divina ella misma. Es evidente que una virtud así es contemplativa. Ahora bien, se sigue que es, a la vez, la actividad más elevada, la más continua, la más agradable, la más suficiente o independiente y, por último, la única que puede amarse por sí misma. Con estos diversos títulos puede decirse que la contemplación constituye la felicidad perfecta, con tal que permanezca durante toda la vida.

Una vida así sería sin duda superior a lo que es según la naturaleza del hombre; pues no vivirá de esta manera en cuanto hombre, sino por cuanto algo divino le pertenece. Y cuanto más prevalezca esta parcela divina sobre el compuesto (de alma y cuerpo), tanto

más su actividad prevalece sobre la de la otra clase de virtud (moral). Así pues, si la inteligencia (νοῦς) *es algo divino respecto del hombre, de la misma manera la vida según la inteligencia es divina con respecto de la vida humana. No es pues verdadero, digan lo que digan tantos consejeros, que cuando se es hombre no se debe concebir nada más que lo humano, y cuando se es mortal no concebir nada sino mortal. Al contrario, es preciso, en la medida en que nos es posible, inmortalizarse y hacerlo todo para vivir según la parte más excelente de nosotros mismos. Pues, aunque sea nulo para la masa, este principio supera incomparablemente a todo por su potencia y por su dignidad.*

La vida del espíritu, que es lo que hay más propio al hombre, es pues la vida más feliz (x, 7).

No ocupa sino el segundo puesto (Aristóteles se acuerda del *Filebo)* la vida según la virtud moral, que no es ya contemplativa, sino activa; el conjunto de las virtudes morales constituye, en efecto, la vida humana y no ya divina. De hecho, la conexión entre la prudencia, las virtudes morales y la vida afectiva sensible es indisoluble; ahora bien, esta conexión sólo tiene sentido en el *compuesto* humano. La felicidal que reside en la contemplación no afecta al compuesto, sino al elemento *separado* del hombre: el espíritu inteligente (νοῦς), x, 8, al principio.

El final de x, 8, vuelve, con algún desorden, sobre todo lo precedente adquirido. La suficiencia de la felicidad contemplativa aparece en las pocas cosas que le son necesarias. Su perfección acabada aparece en la imposibilidad que tenemos de atribuir otra a los dioses y de atribuirla a otros seres vivos no humanos. En cuanto a la prosperidad exterior, el contemplativo necesita sólo un mínimo que impide que los simples particulares y los pobres estén en inferior condición que los soberanos y los ricos. El contemplativo es, pues, el más amado de los dioses, que ven en él al hombre más dedicado a honrar en sí mismo lo que más se les parece. El más amado de los dioses, el sabio, es pues también el más feliz (x, 8, final).

Conclusión de la *Ética* y transición a la *Política:* ¿Hemos alcanzado el fin que nos proponíamos? No, este fin era obrar (πράττειν) y todavía no hacemos más que saber. En la mayoría de los hom-

bres, que no tienen por naturaleza disposiciones liberales, no bastan los λόγοι (conceptos y discursos) para hacerlos virtuosos. Así pues, *¿con qué hay que contar para conducir a los hombres a la virtud?* ¿Con la naturaleza? Ella no depende de nosotros, sino de la gracia divina (διά τινας θείας αἰτίας)... ¿Con la instrucción? No tiene un efecto constante. Sólo podemos contar con la familiarización o la habituación, que prepara el terreno para la implantación de las costumbres.

Se ve, desde este momento, el *Programa que permitiría la fabricación de personas virtuosas* (ποιῆσαι ἐπιεικεῖς): 1.° desde la juventud, antes de que se hayan contraído hábitos malos, ejercitar los caracteres a que actúen siguiendo las leyes buenas; 2.° instituir leyes que regulen con firmeza el modo de educar y ocupar a los jóvenes, y que se extiendan a la totalidad de la vida (en virtud del principio de que la mayoría se decide más por la necesidad que por la razón, más claro: por el temor de los castigos, más que por el sentimiento del bien).

Pero, *¿que autoridad dispondrá de la fuerza suficiente para aplicar este programa?* No la autoridad paterna: le falta fuerza coercitiva. Generalmente, tampoco la fuerza de un solo hombre: a menos que se trate de alguien que ejerza alguna función real. Sólo la ley (νόμος) posee a la vez el carácter de la fuerza necesaria y el de la reflexión y la inteligencia, sin presentar el inconveniente de una personalidad que se haga detestar de aquellos a quienes obliga. De hecho, este ideal apenas está realizado sino entre los lacedemonios. En los demás lugares, todo está por hacer: la educación está todavía en un régimen patriarcal (κυκλωπικῶς).

Así pues, para Aristóteles el problema toma la forma siguiente: *para establecer leyes inspiradas en este espíritu, formar legisladores,* proporcionándoles la ciencia correspondiente. Solamente así se sustituirá la educación familiar, que reposa exclusivamente en las órdenes y costumbres del padre, por una educación social que se efectúa por las leyes y los usos. Sólo así se superará el estado empírico en materia de educación y se llegará al estado científico que mira a lo general y común, y no ya a lo individual.

Evidentemente, debe resolverse un problema previo: *¿cómo adquirir la ciencia del legislador?* Como en los demás campos, hay que

informarse en aquellos que practican el arte de la legislación. Ello excluye, entre otros, a los sofistas, esos charlatanes. La desgracia es que los legisladores no parecen interesarse en la «teoría» de la legislación, lo que hace que sean incapaces de enseñar su arte ni aun a sus propios hijos. Como la inversa, los que charlan sin cesar sobre la «teoría», los sofistas, no tienen ninguna práctica en la legislación.

Llegamos así a la *condición requerida para aprovecharse de la experiencia de los que son prácticos en ella* (ya se trate de la legislación o de medicina...): es preciso estar ya preparado por un previo estudio de la cuestión. *Las colecciones de leyes y de constituciones podrían ser de gran utilidad para los que están en actitud de contemplar y de discernir lo que está bien y lo que no lo está, lo que es aplicable o no a éstos o aquéllos.*

De aquí proviene el proyecto final de estudios políticos: estudiar la legislación que nuestros predecesores han descuidado. Para ello: 1.° completar su información; 2.° reunir las diferentes constituciones; 3.° examinar entonces cuáles son los elementos saludables y cuáles los elementos corruptores; 4.° lo que nos permitirá, por último, discernir la mejor constitución, con todos los elementos que constituyen su superioridad. *Es lo que vamos a decir, al empezar...* (x, 9).

Esta última frase de la *Ética a Nicómaco* es una transición a la *Política*. Aristóteles quiere que leamos su *Política* como el único medio práctico que permite a la *Ética* llegar a lo concreto. No se sigue de ello que la *Política* haya sido escrita después de la *Ética*, sino tal vez después de este capítulo de la *Ética* aún lleno de preocupaciones platónicas. Al menos, el orden de lectura que Aristóteles quiere nos aclara el fin esencialmente moral de su teoría de la legislación y la constitución.

Es muy posible que con este programa de estudios políticos esté relacionada la redacción de los libros I, IV, V, VI de *Política*, que Jaeger y Nuyens creen poder fechar en el último periodo (por la mención que se hace, V, 10, 1311*b*1-3, del asesinato del rey Filipo de Macedonia...). Es cierto que Nuyens quiere que el conjunto sea anterior al *Tratado del alma*.

Sea lo que fuere, *Política* I es una descripción analítica y gené-

tica de los elementos constitutivos de la ciudad y de la familia; *Política* IV es una clasificación de los diferentes tipos de constituciones existentes y un esfuerzo para indicar qué clase de constitución parece convenir más a cada clase de cuerpo social; *Política* V estudia, con referencia a la experiencia histórica, las causas que producen cambios y revoluciones en los diferentes tipos de constitución. Por último, *Política* VI saca de todas estas comprobaciones de la experiencia unas reglas para el establecimiento de democracias y de oligarquías en las que esté asegurada una estabilidad real.

En el marco de una ciudad estable y pacífica, le será posible al sabio la vida contemplativa.

BALANCE DEL ÚLTIMO PERÍODO DE ARISTÓTELES

El método.

Contrariamente a lo que había creído establecer Jaeger, Aristóteles no ha abandonado la especulación pura para consagrarse de preferencia a la observación y a la encuesta experimental. Continúa —según el programa del *Tratado de las partes de los animales* I, 5— realizando simultáneamente la observación de hechos sensibles y la contemplación de las verdades inteligibles

El alma.

En su espíritu se unen la teoría física de la materia y de la forma y el problema psicofísico: el alma es un caso particular de la noción de forma, y el alma humana es un caso particular de la noción de alma. La psicología no considera ya el alma como una forma platónica; la psicologia se ha convertido en la ciencia del ser vivo cuya forma inmanente es el alma. Mientras que el alma vegetativa está absorbida por la tarea de hacer vivir su propia materia, el alma sensitiva, porque conoce, se muestra capaz de recibir las formas de las demás cosas, sin su materia. No es un obstáculo que el alma sensitiva, incluso en el hombre, exista sólo con la materia y en ella al menos durante el tiempo en que la materia está organizada. El espíritu (νοῦς) se opone entonces al alma, por ser únicamente él una substancia inmaterial, y por lo tanto inmortal, e incluso eterna: merece el epíteto de «divino» y los epítetos que Anaxágoras reserva, en efecto, al νοῦς: «no mezclado», por tanto, «dominador»; Aristóteles dice: «separado». Pero, a decir verdad, sólo está separado del individuo el intelecto de una pasividad relativa: el intelecto pasivo —potencia prerrequerida para el pensamiento— está en el compuesto «alma y cuerpo» y está en él de manera connatural. El intelecto activo, al contrario, ha entrado en el embrión «por la puerta» y saldrá de él, después de la muerte del compuesto, para una inmortalidad de la que Aristóteles no dice si puede ser «personal».

EL SER.

Los libros Z, H, Θ de la *Metafísica* nos ofrecen un verdadero «tratado de la sabiduría».

Sabemos que para Aristóteles el ser es primordialmente la substancia. Aquí Aristóteles profundiza la substancia, como esencia inteligible, respuesta a la pregunta «¿qué es esto?», en una palabra: como «quiddidad». Se pregunta cómo la multiplicidad de los términos que la definen puede respetar la unidad actual de su ser. Acaba por descubrir que las partes inteligibles de la definición se componen en la unidad del ser definido como el acto y la potencia se componen en la unidad del ser determinado. Desde este punto de vista, la substancia en sentido estricto y pleno es la forma. Y el libro Z va a parar a este retorno parcial a Platón.

Ha llegado el momento de precisar más las nociones de «potencia» y de «acto».

Más o menos pura, la potencia es siempre de alguna manera, y en cualquier grado de profundidad, «substrato». Asimismo, el acto puede captarse en niveles muy diversos: potencia y acto son correlativos, y su noción relacional es una sólo por analogía (libro Θ).

Pero es posible definir la potencia («principio de cambio en un ser distinto, o en el mismo en cuanto otro») y defender el realismo de esta noción contra los ataques de los fenomenistas de Mégara. El acto, al contrario, no es absolutamente definible ni demostrable: no podemos sino captarlo en una multitud de casos de donde se deduce la constancia de la correlación entre potencia y acto (analogía). La anterioridad del acto sobre la potencia es una de las convicciones más importantes de Aristóteles (libro Θ).

Siguiendo al estudio del ser, el del uno llena el libro I. Pero se reduce prácticamente a un esfuerzo de clasificación de los conceptos derivados (distinto, desemejante, semejante, desigual, igual).

LO DIVINO.

Desde hace tiempo, Aristóteles nos hacía presentir que, a su modo de ver, la «filosofía primera», ciencia del ser en cuanto ser, no podría reducirse a la física. En efecto, el ser no es material en cuanto ser. Es, por tanto, probable que haya un ser inmaterial que merezca ser llamado divino. Es el caso del νοῦς. Pero no es verosímil que el νοῦς sea privilegio exclusivo del hombre.

Por otra parte, las obras de juventud de Aristóteles establecían la existencia de lo divino e inferían nuestro deber de adorarlo en la naturaleza; además, *Física* VIII ha mostrado que todo el devenir físico depende, como de su fuente, del primer motor inmóvil.

La ciencia del ser en cuanto ser realiza su supremo esfuerzo descubriendo y demostrando a Dios, no sólo como exigencia del devenir físico, sino

como principio de existencia del ser compuesto. Y constituye el objeto del libro Λ de la *Metafísica*.

Los cinco primeros capítulos rehacen el camino ya recorrido en Z, H, Θ desde un punto de vista que no es ya el de la quiddidad inteligible, sino el de la existencia por composición. La substancia que cambia está compuesta. El cambio en la substancia requiere otras substancias que cambien igualmente en el punto de partida y en el punto de llegada. El todo del ser está unificado por la constancia universal de esta ley de composición.

Los cinco últimos capítulos introducen la consideración nueva de la contingencia: el ser total no puede perecer, y sin embargo, todas las substancias dadas a nuestra experiencia son perecederas; por tanto, existe una substancia imperecedera. Su relación con las substancias perecederas es precisamente la que ya había establecido la *Física* VIII: la substancia siempre en acto es motriz en acto; es la que hace venir al ser y cesar de ser a las substancias perecederas. No es del caos, ni de la noche, sino del acto substancial imperecedero, de quien proviene todo lo demás.

¿Cuál es, pues, esta substancia imperecedera? La inducción que parte de los hechos se reúne aquí con la deducción que parte de los principios: el movimiento eterno del cielo nos ayuda a designar la substancia imperecedera y acto puro: es el motor del primer móvil. Para ser absolutamente sin mezcla de potencia necesita ser pensamiento puro del pensamiento; necesita actuar por «e-moción» más que por «moción»: afecta sin ser afectado; se hace amar, haciendo que todo desee imitarlo.

Ser vivo eterno bienaventurado, pensamiento del pensamiento, éste es Dios.

Después de esto, por debajo del primer cielo, y comprendido en su orbe, el astrónomo nos afirma que hay que suponer 47 ó 55 esferas celestes... Concluiremos de ello que por debajo de la primera substancia en acto puro debe haber 47 ó 55 más, actos puros a su manera, pero movidos por el deseo de conocer el único primero para imitarlo (cap. 8).

Pues, al menos, una cosa es segura: como los seres requieren estar bien gobernados, no pueden tolerar más que un jefe, que no puede ser otro que el bien (cap. 10).

El obrar.

Si el pensamiento divino, que mueve el primer cielo, y los pensamientos, divinos también, que mueven las 55 esferas, son al estado puro, perfecto y continuo, lo que nuestro pensamiento es al estado potencial, imperfecto y provisional..., si el modo como el jefe supremo mueve las esferas es hacerse amar e imitar de ellas..., ¿no hay que concluir que el νοῦς humano tiene también por función y por fin desear contemplar e imitar al primer ser?

Aristóteles no va tan de prisa. Considera primero al hombre como una

naturaleza particular cuyo fin conviene determinar. Como para toda naturaleza, hay que decir que el fin de la naturaleza humana es el ejercicio perfecto de su operación propia. Ahora bien, la operación específica del hombre es, evidentemente, el pensamiento; pero el hombre utiliza su pensamiento no sólo en los actos de pensamiento, sino también en los actos de las facultades que no piensan, pero que exigen que no se ejerzan en el hombre independientemente del pensamiento. Toda la parte animal del hombre, especialmente en cuanto capaz de placer y de dolor, exige estar penetrada por esta racionalidad, extrínseca a las facultades sensitivas. La virtud moral no es sino esta regulación habitual de la vida sensitiva por parte de la vida intelectiva; y esta regulación consiste, por parte de la razón, en introducir, en la tendencia exagerada hacia el placer y en la huida excesiva del dolor, la medida razonable: ni demasiado, ni muy poco.

Los cuatro últimos capítulos del libro x de la *Ética a Nicómaco*, sin negar la participación de la vida animal en nuestra vida humana, vuelven precisamente a lo que hay propiamente humano en la vida humana. La paradoja aquí —y desde luego no es nueva— es que cuando se habla de lo que caracteriza al hombre, se evoca algo que trasciende la naturaleza humana. Pues lo propio del hombre, comparado con los demás animales, es el pensamiento (actividad del νοῦς); ahora bien, el ejercicio actual y excelente del pensamiento no es otro que la «contemplación»; por tanto, el ejercicio contemplativo es el único que realiza plenamente el fin de la naturaleza humana; lo que implica inmediatamente que la vida contemplativa sea la felicidad. Pero, una vida de pura y continua contemplación, ¿es accesible al hombre? ¿Es, pues, el hombre la única naturaleza cuyo fin sería irrealizable? ¿Hay que seguir a los que, con pretexto de modestia (o de justo medio, o de conocimiento de sí mismo...) nos aconsejan no desear nada que no sea humano y mortal? No, responde Aristóteles; en la medida que nos sea posible, tenemos que vivir según la parte más excelente de nosotros mismos.

¿En la medida que nos sea posible? A decir verdad, no le es posible al individuo aislado. El marco de la ciudad justa es indispensable para el ejercicio de la virtud y de la vida contemplativa, aunque sólo a un pequeño número les permita dedicarse a ello plenamente.

El aristotelismo después de Aristóteles: la herencia de Aristóteles, casi naufragada.

En el año 323, muere Alejandro Magno. El año siguiente, 322, su antiguo preceptor, Aristóteles, le sigue a la tumba. ¿Qué va a ocurrir con su filosofía? Aristóteles no ha publicado nada desde los lejanos años en que Platón aún vivía. Sus anotaciones de curso, las exposiciones que se ha tomado el tiempo de redactar más cuidadosamente, los resúmenes de sus conferencias que algunos de sus alumnos han escrito después, los trabajos

colectivos en que, bajo su dirección, la escuela ha formulado los resultados de sus grandes encuestas de historia natural o de historia política, todo esto forma una masa de documentos preciosamente conservados en la biblioteca del Liceo. Pero fuera de la escuela nadie tiene acceso a ellos, y sin preparación o sin explicación no puede sacarse ningún provecho de ellos.

Teofrasto dirigirá la escuela peripatética hasta el año 287; pero se interesará más en la compilación de datos positivos e históricos, así como en el estudio psicológico y moral del corazón humano (ver los célebres *Caracteres*), que en la metafísica, que le parece erizada de dificultades inextricables. Estratón de Lámpsaco, en 288, continúa dirigiendo la escuela de Aristóteles en la misma dirección positivista.

Licón hará desviar lentamente el interés de la escuela hacia la retórica. A su muerte, en el año 225, el Liceo no se parece ya en nada a lo que podía esperar su fundador. No es tampoco cierto que en esta fecha los textos científicos y filosóficos de Aristóteles figuren aún en los archivos de la escuela.

En efecto, Teofrasto, en su testimonio, había legado todos los libros que le pertenecían, no al Liceo, sino a Neleo de Escepsis, el hijo de Corisco, alumno y compañero de Aristóteles en Aso. Y así empezó la historia inverosímil que J. Bidez ha llamado muy bien «un singular naufragio literario».

1.º Los herederos de Neleo vendieron primero un cierto número de sus libros a Ptolomeo Filadelfo para la biblioteca, famosa después, que fundó en Alejandría.

2.º Después, enterados de que el rey de Pérgamo (el país del «pergamino»), del que dependía Escepsis, saqueaba todas las bibliotecas para enriquecer la suya propia, escondieron en el fondo de un subterráneo las obras y los papeles que les quedaban de Aristóteles y de Teofrasto.

3.º Todas estas riquezas empezaron a sufrir de su estancia en la cueva, hasta que un día, un riquísimo coleccionista, Apelicón, las adquirió a precio de oro. Muy pronto su adquisición cruzó el mar y llegó a Atenas, de donde nunca hubiese debido salir.

4.º En los años 84-83, habiendo muerto Apelicón y conquistada Grecia por los romanos, Atenas estaba en poder de Sila y el dictador se apoderó del tesoro y lo hizo transportar a Roma, donde el peripatético Tiranio hizo su inventario y publicó las obras inéditas que encontró, es decir, el *Corpus aristotelicum*. De su trabajo deriva la edición que en tiempos de Cicerón publicó Andrónico de Rodas.

A pesar de algunas inverosimilitudes (por ejemplo, ¿por qué Teofrasto tuvo la idea de legar su biblioteca a Neleo y no al Liceo?), la historia del «subterráneo» de Escepsis, por apoyarse en un testimonio de Estrabón, no parece que pueda rechazarse pura y simplemente.

Sin embargo, el estudio de las «listas antiguas de las obras de Aristóteles» (título de un trabajo de Paul Moraux, 1951) permite afirmar que

muchas obras del *Corpus aristotelicum* existían en Atenas alrededor de los siglos III y II antes de Jesucristo.

Pero, después de Estrabón, la escuela había descuidado los escritos de física: Cicerón anotará en sus *Tópicos* que casi todos los filósofos ignoran las doctrinas aristotélicas y probará, además, que él no ha leído los *Tópicos* de Aristóteles, ya que le atribuye *incredibilis cum copia tum suavitas dicendi*, fiándose probablemente en esto de las aficiones oratorias de la escuela peripatética de su tiempo.

Y sin embargo, es innegable la penetración de elementos aristotélicos en el antiguo estoicismo. Ésta se explica, sobre todo, por el roce inevitable de las tradiciones orales. Pero implica, con todo, que las primeras generaciones que siguieron a la muerte de Aristóteles no se limitaban a las obras de juventud, de carácter más literario y publicadas por sus cuidados. Algunas copias de los tratados esotéricos de Aristóteles debieron de existir en bibliotecas como las de Alejandría y de Pérgamo.

Así se explica que pudiese ejercerse bastante pronto la influencia de Aristóteles incluso sobre pensadores que no se basaban en él: Epicuro, que lo ha contradicho siempre; los estoicos, que a veces lo han imitado.

PARA UNA BIBLIOGRAFÍA DE ARISTÓTELES

Obras generales:

ROSS, *Aristóteles*, 1957. Claro y simple. Citamos por la edición francesa de Payot.

M.D. PHILIPPE, *Introduction à la philosophie d'Aristote* (La Colombe). Profundo.

O. HAMELIN, *El sistema de Aristóteles*, 1943. Poderoso esfuerzo de comprensión.

L. ROBIN, *Aristote* (la misma colección que el *Platon)*, París 1944. No apreciando casi a Aristóteles, no lo hará apreciar.

J. BIDEZ, *Un singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité: à la recherche de l'Aristote perdu*, col. Lebesgue, Bruselas 1934.

A. ABEL, *Aristote. La Légende et l'Histoire*, en la misma colección, hace reservas sobre el precedente.

Estudios especiales:

Sobre la física: A. MANSION, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Nauwelaerts, Lovaina.

Sobre la metafísica: RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote* (Vrin)

CH. WERNER, *Aristote et l'idéalisme platonicien* (Alcan).

R MUGNIER, *La Théorie du Premier Moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne* (Vrin).

VIANNEY DÉCARIE, *L'Objet de la métaphysique selon A.* (Vrin). 1961. Muy reservado sobre el platonismo del joven Aristóteles.

P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote* (P.U.F.), 1964. Ve una contradicción entre la tesis de los *Analíticos* (tantas ciencias como géneros de objetos) y la de la *Metafísica* (el ser no es un género, y sin embargo, la metafísica es la ciencia del ser). Pero, respondería Aristóteles, la unidad genérica requerida por el objeto de una ciencia está bastante obtenida, en el caso de la metafísica, por el hecho de que

la ciencia suprema se ocupa de lo que es común a todos los géneros.
X. ZUBIRI, *La idea de filosofía en Aristóteles*, en *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1944, p. 127-138.
S. GÓMEZ NOGALES, *Horizonte de la metafísica aristotélica*, Madrid 1955.

Sobre la psicología: SIWEK, *La Psychophysique humaine d'après Aristote*, Alcan, París 1930.
M. DE CORTE, *La Doctrine de l'intelligence chez Aristote* (Desclée de Brouwer).
BARBOTIN, *La Théorie aristotélicienne de l'intelligence d'après Théophraste*, Nauwelaerts, Lovaina.

Sobre la biología: MANQUAT, *Aristote naturaliste* (Vrin).

Sobre la ética: OLLÉ-LAPRUNE, *Essai sur la morale d'Aristote* (Belin) 1881.
GILLET, *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote* (Vrin).
J. LÉONARD, *Le bonheur, chez Aristote* (Academia de Bélgica).
J. VANIER, *Le Bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne* (Desclée de Brouwer), 1965.

Sobre el método: LE BLOND, *Logique et Méthode chez Aristote* (Vrin).
S. MANSION, *Le Jugement d'existence chez Aristote* (Nauwelaerts).

Sobre la evolución del pensamiento de Aristóteles: NUYENS, *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*, Nauwelaerts, Lovaina 1948. Y más reciente: comunicación de PAUL MORAUX, *L'Évolution d'Aristote*, en los informes del Congreso de Lovaina, 1955; *Aristote et Thomas d'Aquin* (Nauwelaerts).
W. JAEGER, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, México 1946.

Para la síntesis, en la misma colección: SUZANNE MANSION, *Les Positions maîtresses de la philosophie d'Aristote*.

Textos (desgraciadamente, dispersos e incompletos):

TRADUCCIONES CASTELLANAS de varios textos en la Biblioteca Mexicana «Scriptorum latinorum et romanorum».
Texto original y traducción castellana de *La Constitución de Atenas*, *La Política*, *La Retórica*, *Ética a Nicómaco*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
PATRICIO DE AZCÁRATE, *Obras filosóficas: Metafísica, Ética, Política, Poética. Selección*, Nueva Biblioteca Filosófica, Barcelona 1960.

TRICOT, en Vrin, traducción francesa de muchas obras de Aristóteles. Trabajo concienzudo.

Col Budé (texto original y trad. francesa): *La Physique*, por CARTERON; *Les Petits Traités d'Histoire naturelle*, por R. MUGNIER; *Les Parties des animaux*, por PIERRE LOUIS; *La Constitution d'Athènes*, por MATHIEU y HAUSSOULIER; *La Politique*, por AUBONNET.

LE BLOND, traducción francesa con comentario del libro I, *Des parties des animaux*, con el título *Aristote, philosophe de la vie* (Aubier).

FESTUGIÈRE, trad. francesa con comentarios de *Ethic. Nic.* VII, 11-14; y X 1-5 (Vrin), con el título de *Le Plaisir.*

GAUTHIER y JOLIF, trad. francesa con introducción de *L'Éthique à Nicomaque* (Publicaciones universitarias de Lovaina).

Ediciones escolares de Hachette.

Las traducciones de la colección Garnier (con texto original) son a veces menos perfectas.

Nada hemos dicho del libro ingenioso, pero frágil, en que J. ZÜRCHER pretende probar que el *Corpus aristotelicum* no es, en un 80 %, obra de Aristóteles, sino de Teofrasto. Su discusión sobrepasaría los límites de un manual. Puede verse en E. ELORDUY, *El nuevo Aristóteles de J. Zürcher*, en «Pensamiento» 8 (Madrid 1925) 325-356.

CAPÍTULO NOVENO

LAS FILOSOFÍAS POSTARISTOTÉLICAS

Desde el siglo III antes de Jesucristo hasta el siglo II después de Jesucristo

I. *Período helenístico.* Se extiende desde la muerte de Alejandro Magno, en el año 323, hasta la conquista romana en el 146 antes de Cristo.

Las ciudades griegas continúan luchando unas contra otras en una anarquía total.

Sin embargo, al mismo tiempo, la cultura griega no cesa de propagarse y de imponerse. Atenas, sin perder su prestigio, ve nacer nuevas capitales de la cultura, Pérgamo, Roda; y, sobre todo, Alejandría.

El poder de seducción de la cultura griega tiene como contrapartida una verdadera fuerza de asimilación: el alma griega se deja contaminar, o fecundar, por influencias extranjeras, especialmente iraníes y semíticas (ZENÓN viene de Citio, en Chipre; CLEANTES viene de Aso; CRISIPO de Solos, en Cilicia, como el poeta ARATO; jefes de la escuela peripatética en el siglo II antes de Cristo: PANECIO, que viene de Rodas, y POSIDONIO, de Apamea, en Siria).

En medio de esta mezcla de pueblos y mentalidades, el sabio, extraviado en su propio país y sintiéndose un poco en su casa en todas partes, se repliega en sí mismo, para descubrir una seguridad independiente del tiempo y del lugar.

II. *Período grecorromano.* Empieza con la conquista de Grecia por las legiones romanas.

La filosofía griega va a entrar en Roma.

Acogida primeramente con entusiasmo por un pequeño número de intelectuales, entre los cuales se contará muy pronto Cicerón (86-43 antes de Cristo), la filosofía será, sin embargo, tratada con recelo en los medios más tradicionales.

En tiempos de Nerón, será francamente perseguida: el sabio, como Séneca (3-65 después de Cristo), que dice lo que piensa, es insoportable para el régimen.

A partir de Adriano, al contrario, los Antoninos favorecen la enseñanza de la filosofía. A partir del año 166, el Estado, desde Marco Aurelio (121-180), subvenciona las cuatro escuelas: académicos, peripatéticos, epicúreos y estoicos. Cada una de estas cuatro escuelas tiene su cátedra en Roma, a la vez que en Atenas.

La protección imperial se prolongará hasta el año 529, fecha en la que Justiniano cerrará las escuelas de Atenas, a las que el cristianismo victorioso habría desprovisto en seguida de todo resplandor independiente

LA FILOSOFÍA DESPUÉS DE ARISTÓTELES

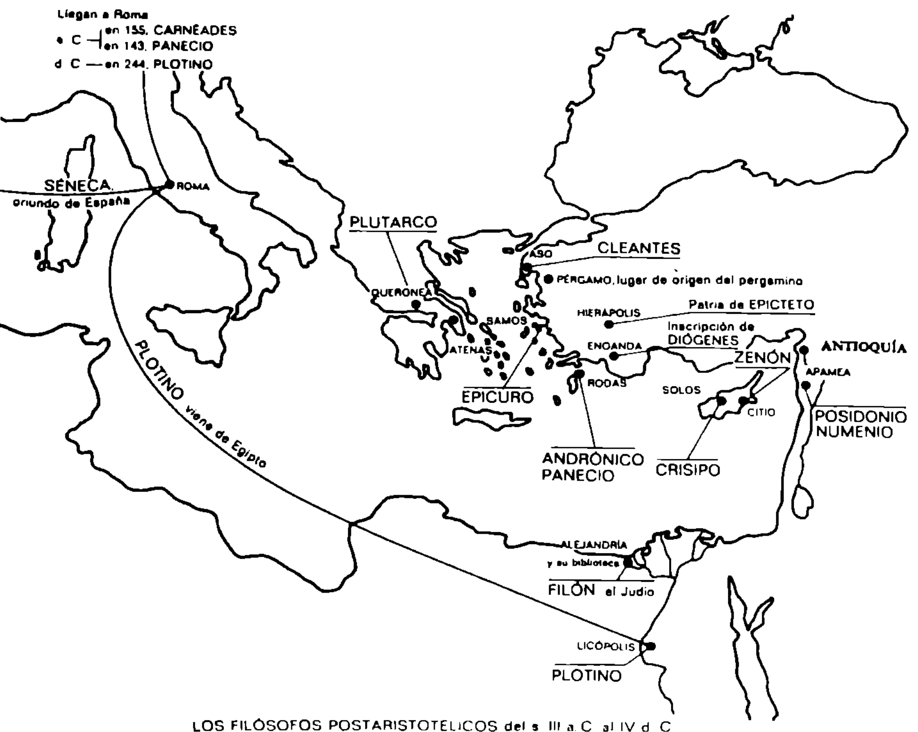
1.º *Los caracteres generales de los tres sistemas postaristotélicos.* La ruptura con las síntesis platónica y aristotélica es brutal, pero aún es mayor el resurgimiento y adaptación a los tiempos nuevos de los rasgos fundamentales del filósofo griego:

a) *Retorno a la primacía de la tendencia práctica.* La especulación desinteresada, tal como Platón la recomenalaba como condición previa de la política, y como Aristóteles la practicaba sin preocuparse de actuar directamente sobre la ciudad, cede el puesto a un verdadero pragmatismo. El escéptico no puede dedicarse a la búsqueda de verdades eternas; el estoico acepta a veces desempeñar su papel en la ciudad; y si el epicúreo se aparta de los asuntos públicos, es para dedicarse a los de su vida interior.

Esto no impide que el espicureísmo y el estoicismo se coronen con una especulación «física». Pero el nexo de la *física* y la *lógica* con la *ética* no es indisoluble: epicureísmo y estoicismo acabarán por reducirse a una pura moral.

b) *Retorno a los presocráticos.* Por encima de Aristóteles y de Platón, el epicureísmo y el estoicismo pretenden reanudar con las tradiciones originales del pensamiento griego. Y lo hacen con tanto mayor dificultad por cuanto su método los lleva más a yuxtaponer brillantes sentencias que a establecer una síntesis rigurosamente coherente. El escepticismo también puede declararse continuador de la sofística que precedió a Sócrates.

	En el Jardín	En el Pórtico
Escepticismo (final del s. IV)	*Epicureísmo*	*Estoicismo*
320 Pirrón funda su escuela al regreso de la expedición de Alejandro al Asia. Pirrón no escribe nada. Timón de Fliunte publica sus Σίλλοι (libelos, burlas) y agrupa algunos alumnos. Pero 235 la escuela cierra a la muerte de Timón.	Sin distinción de etapas: fidelidad literaria constante. 307 Epicuro, en Atenas, compra su «jardín» y funda su escuela, y exige que sus discípulos y sucesores permanezcan literalmente fieles a sus enseñanzas.	*Estoicismo antiguo* 300 Zenón de Citio enseña en la *Stoa*. Cleantes y después Crisipo le suceden. Crisipo sólo tiene dos discípulos directos: Zenón de Tarso y Diógenes de Babilonia. Pero la escuela se inclina hacia el eclecticismo.
Escepticismo (s. III y II) En la Academia 170 A la muerte del escolarca Crates, Arcesilao introduce el escepticismo en la Academia y funda la Academia Media, pero no escribe nada. Después de cuatro escolarcas sin relieve, Carnéades, encargado 155 de defender Atenas ante el Senado romano, introduce la filosofía en Roma, funda la Academia Nueva y refuta todos los dogmatismos, sobre todo el estoicismo. 119 Siendo escolarca Filón, la Academia vuelve al eclecticismo. Es el fin de la Academia Nueva.	A esta consigna fueron fieles especialmente:	*Estoicismo medio* 143 Panecio de Rodas se hace amigo en Roma con Escipión el Africano. 135 Inicia a Rutilio Rufo en la filosofía. Vuelto a Atenas, se convierte en el jefe de la escuela estoica.
	Siglo I antes de C. Filodemo de Gadara (fragmentos encontrados en el papiro de Herculano). 96-55 Tito Lucrecio Caro, autor del *De Natura rerum*.	
En Alejandría 80-70 Enesidemo, habiendo abandonado la Academia, enseña el pirronismo en Alejandría.		86 Su alumno Posidonio de Apamea va a Roma y vuelve en el 51. El estoicismo tiende a liberarse del lastre de su física y su lógica.
Jesucristo		3-65 Séneca, 50?-125 (130?) Epicteto, 121-180 Marco Aurelio, se interesan sobre todo por la moral...
Hacia fines del siglo II después de Cristo		
Sexto Empírico, uno de los numerosos médicos que profesan entonces el escepticismo, resume todo el escepticismo antiguo. Es contemporáneo de los neopitagóricos y poco anterior a los neoplatónicos.	**El aficionado Diógenes hace grabar sobre piedra y levantar bajo un pórtico (en Enoanda, en Licia) su resumen del epicureísmo.**	



LOS FILÓSOFOS POSTARISTOTÉLICOS del s. III a. C. al IV d. C.

c) Sin embargo —y tal vez es aún una señal de sus preocupaciones prácticas—, deseosos de influir en el espíritu de sus contemporáneos epicúreos y estoicos, dan a la exposición de su doctrina un marco claro: dividen la filosofía en *lógica, física y ética*.

2.° *Formación en tiempos de Aristóteles de tres sistemas postaristotélicos.*

Si queremos comprender la génesis del escepticismo, del epicureísmo y del estoicismo, tenemos que recordar el estado de las diversas escuelas en tiempos de Aristóteles.

1. *El Liceo* estaba ya dominado por la preocupación positivista, y acabará por rechazar a un segundo plano, en tiempos de TEOFRASTO, las investigaciones metafísicas.

2. *La Academia*, con JENÓCRATES, que se ha separado de Aristóteles para suceder a Espeusipo, está absorbida en especulaciones abstrusas sobre los números ideales: el ejemplo de Sócrates, que declaraba no estar seguro de nada, el ejemplo de Platón, que sabía sostener el pro y el contra de todo, abren la puerta al escepticismo.

Pero algunas escuelas, consideradas secundarias, unánimes solamente para declararse socráticas, se dedican a un trabajo de zapa contra las dos grandes escuelas.

3. *La escuela cirenaica*, fundada por ARISTIPO, llamado el Refinado, muerto en el año 360, y que sufrió la influencia de Protágoras. Miembros conocidos: TEODORO, llamalo el Ateo, Hegesias, Aníceris. Lo que conservan de Sócrates es el carácter eminentemente práctico de la filosofía. Lo que añaden es la idea de que la sensación es el único criterio de lo verdadero, incluso en el dominio de la acción. Como el bien perceptible por la sensación es el placer, van a parar a un hedonismo, que no está desprovisto de sutileza: la prudencia es saber sufrir para gozar. Además, aunque no haya grados en el placer, existe una jerarquía de valor entre los placeres. De ahí se deriva una regla: dominar el placer, y no dejarse dominar por él.

A quien le reprochaba que tuviese una amante, Aristipo le respondía crudamente: «La tengo; no es ella la que me tiene.»

4. *La escuela cínica*, fundada por ANTÍSTENES (436-366). Miembros conocidos: Hiparco, Metrocles, Crates de Tebas. Lo que conservan de Sócrates es el anticonformismo religioso y social. ¿Es ésta, como se ha dicho, la filosofía del proletariado griego? Es cierto que su reclutamiento es pobre. Una ontología de lo individual niega las ideas, declara imposibles la atribución lógica, la definición, la contradicción y el error. Una crítica sensualista reduce el conocimiento al de los nombres propios. Sin embargo, una teología vivamente monoteísta hacía decir a Antístenes: «Según la ley (= convención), hay muchos dioses. Según la naturaleza, no hay más que uno.» En moral, rechazan el intelectualismo de Sócrates (teoría de la virtud ciencia) y pretenden que la virtud es acción, que no hay más que una sola virtud, que ésta consiste en liberarse de las necesidades y que en esta libertad radica el único y soberano bien. De ahí procede el desprecio a toda convención y a todo hábito: se rebelan contra la sociedad, la familia, el Estado, la patria. Defienden ya la fraternidad humana y buscan el contacto con los desheredados que la ciudad rechaza.

A quien le reprocha vivir con los malvados, Antístenes le responde: «El médico, puesto que produce la salud, no ejerce entre los que están sanos de salud.»

5. *La escuela megárica*, fundada por EUCLIDES de Mégara. Miembros conocidos: Eubúlides, Diodoro Crono, que polemizan contra Aristóteles. Estilpón († 290), contemporáneo de Crates el Cínico y de Brisón. Lo que conservan de Sócrates, es el sentido de lo absoluto, bajo la forma del bien absoluto. Pero aunque guardan vivo el culto de Sócrates (ilustrado por la retirada de Platón a Mégara después de la ejecución de Sócrates, como atestigua el prólogo del *Teeteto*), también se inclinan otro tanto a la escuela de Élea, cuyos principios y método parece que al principio admitió y practicó Euclides; de Zenón retuvo el procedimiento polémico, y le dio la forma *erística*, que ilustran las famosas aporías: «el mentiroso» (decir: «yo miento», es decir la verdad diciendo mentira); «el montón» (¿qué número

exacto de granos hay que añadir al primero para obtener un montón, *soros?*: es el *sorites* de Eubúlides); «el calvo» (inverso del precedente: ¿cuántos cabellos hay que perder para ser calvo?). Esta *erística* la utilizan, en particular, para reducir lo posible a lo real. En contra de Aristóteles, en efecto, Diodoro Crono quiere mostrar que la potencia sólo es real en el acto: o se es o no se es; nada de *quizás*, ni de *sí*. De donde viene el célebre argumento llamado «triunfador» o «dominador» (κυριεύων): lo que será no es más que la consecuencia de lo que es; así pues, todo sucede necesariamente, y sólo es posible lo que debe existir. ¡Todo esto está bastante lejos de Sócrates!

Lo que les acerca a Sócrates es la identificación del bien con el ser uno e inmutable. Desde entonces, el mal es el no ser.

Si buscamos un común denominador a estos movimientos que pretenden haber salido de Sócrates, encontraremos éste: solamente lo inmediato, lo presente, lo sensible, lo actual existe y tiene interés.

Negativamente: no hay ideas, en el sentido platónico. Incluso la afirmación lógica, que atribuye un predicado a un sujeto, es una imposibilidad. Cada ser no es más que lo que es, y lo es ya completamente. La relación no tiene ninguna realidad. No hay otra realidad que el individuo; ni otro conocimiento que la sensación.

Positivamente: la moral, entonces, prescribe que cada cual sea lo que es, y que se manifiesten todas sus actualidades, sin fundirse nunca ni en el disolvente del placer, ni en el molde de la sociedad, ni en el torrente de las impresiones que perturban y trastornan.

El escepticismo, el epicureísmo, el estoicismo, no están lejos.

1.° Primero aparece *el escepticismo:* Pirrón (365-275) tiene cuarenta años cuando muere Aristóteles. Viene de Élide, donde una escuela filosófica practica una dialéctica salida del socratismo. Por Brisón de Mégara, conoce la dialéctica megarense, que muestra la debilidad de toda argumentación. Por Anaxarco, con quien sigue a Alejandro al Asia, conoce la crítica de la sensación, de Demócrito; pero está en contacto con los cirenaicos, para quienes la sensación es el único criterio.

2.° *El epicureísmo* ya está constituido en sistema en el espíritu de su fundador, y empieza a enseñarlo y propagarlo en el famoso «Jardín», desde el año 307. De Demócrito toma el fondo de su física y, de los cirenaicos, el fondo de su ética. Epicuro aprendió de Nausífanes de Teos, alumno de Hecateo de Abdera, las tesis de Demócrito y las posiciones de Pirrón, que habían conocido Nausífanes y Hecateo. Y durante su primer paso por Atenas, a los dieciocho años, Epicuro había oído a Jenócrates y en Samos, más tarde, a Pánfilo, otro académico.

3.° Por último, el tercero en aparecer, *el estoicismo*, no tiene en Atenas su centro de propaganda y de enseñanza hasta el año 300 (el Pecilo, o Pórtico adornado, la Estoa). Zenón, su fundador, conoció a Crates el Cínico, en quien había querido ver la imagen de Sócrates; había oído a los megarenses Estilpón, Diodoro Crono y su discípulo Filón; siguió también los cursos de Polimón (y tal vez de Jenócrates) en la Academia.

Sin duda, ningún pensamiento se reduce nunca a influencias recibidas. Pero el escepticismo, el epicureísmo y el estoicismo ofrecen un carácter tan evidentemente compuesto, que sería difícil, a pesar de las pretensiones de un Epicuro, afirmar que cada uno de ellos sea el fruto de una intuición original.

EL ESCEPTICISMO

EL MÉTODO.

Es común a todos los escepticismos atacar el *método*, por el que pretenden justificarse todos los dogmatismos. Desde el principio, Pirrón parece haber establecido *la diferencia irreductible entre las apariencias y la realidad: Las cosas no son por naturaleza tal como aparecen en efecto, sino que aparecen solamente* (DIÓGENES LAERCIO, *Vidas, doctrinas y sentencias de filósofos ilustres* IX, 77). *Estamos de acuerdo en aquello a lo que estamos sujetos, en cuanto hombres; reconocemos que es de día, que vivimos, y muchas otras cosas aparecen en la vida. Pero de todo lo que los dogmáticos hacen*

afirmaciones apoyadas en razonamientos, de esto decimos que no estamos seguros, y suspendemos nuestro juicio sobre estas cosas inciertas, porque sólo conocemos nuestras afecciones. Sabemos que vemos, que oímos; pero ignoramos cómo se produce que veamos y que oigamos. Y que esto nos parezca blanco, lo decimos a modo de un cuento, pero sin afirmar que sea así en la realidad... Podemos afirmar lo que aparece (φαινόμενον), *pero no que el ser en sí sea tal... Por ello Timón de Fliunte escribe en sus* Imágenes: *«La apariencia es reina en todas partes donde se presenta.» Y en su* Libro de las sensaciones: *«No afirmo que la miel sea dulce, pero reconozco que me lo parece.» Enesidemo, por su parte, en el primero de sus* Discursos pirrónicos, *dice que Pirrón no define nada de un modo dogmático, porque siempre es posible hacer un discurso contrario, pero que él sigue lo que aparece* (Diógenes Laercio ix, 106).

Y Sexto Empírico hace, a su vez, la misma distinción: *Aquel que dice que los escépticos suprimen los fenómenos, me parece que no ha comprendido lo que decimos: no destruimos las afecciones que derivan de las representaciones que, involuntariamente, nos conducen al asentimiento, como ya hemos dicho: esto es lo que aparece* (τὰ φαινόμενα). *Pero cuando buscamos si el objeto es tal como aparece, concedemos que aparece, pero llevamos nuestra investigación no sobre lo que aparece, sino sobre lo que se dice de lo que aparece. Lo que es muy distinto de investigar sobre lo que aparece.* (Sexto Empírico, *Bosquejos pirrónicos* i, 19-20).

Con la Academia Media y con la Nueva empieza un ataque en regla contra el famoso criterio propuesto por los estoicos, la «representación comprensiva». *Arcesilao se opone a los estoicos, mostrando que la comprensión no es de hecho un criterio. Y no sólo a los estoicos, sino también a todos los filósofos anteriores se opone Carnéades sobre la cuestión del cirterio. Demuestra que no existe criterio absoluto de la verdad, ni razón, ni sentido, ni ninguna otra cosa. Ya que todos estos criterios nos engañan, tanto el uno como el otro* (Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* vii, 153-159).

Arcesilao y Carnéades desarrollan *la inevitable serie de los «argumentos escépticos»*: los errores de los sentidos, que no nos dan a conocer las cosas mismas, sino sus apariencias cambiantes, y que,

además, se contradicen entre sí la imposibilidad de discernir la representación falsa de la representación verdadera. Y también que la razón, aun reforzada por la dialéctica, es incapaz de distinguir lo verdadero de lo falso.

Más personales y contundentes son los *10 tropos de Enesidemo*, los *5 modos de Agripa* y el *dilema de Sexto Empírico*, que lo resume todo:

Es imposible saber si las cosas son tal como aparecen, pues aparecen diferentemente según las diferentes representaciones: inevitablemente diferentes por razón de la diferencia entre los animales (1.er tropo), de la diferencia entre los hombres (2.º tropo), de la diferencia entre los sentidos (3.er tropo), de la diferencia entre las circunstancias de la misma acción (4.º tropo), de la diferencia de las posiciones, de los intervalos y de los lugares (5.º tropo), de la diferencia resultante de las mezclas (6.º tropo), de las proporciones (7.º tropo), de las relaciones entre objetos y entre sujeto y objeto (8.º tropo), de la frecuencia y de la rareza de los fenómenos (9.º tropo), de la educación, de las costumbres, de las leyes, de las creencias míticas, y de las opiniones dogmáticas (10.º tropo). Finalmente, Enesidemo volvía a Heraclito y sostenía que cada cosa contiene sus contrarios, lo que también constituía, acordémonos, la opinión de Protágoras.

Sexto Empírico, resumiendo todo el estoicismo antiguo: *Todo lo que se comprende o bien parece ser comprendido por sí mismo, o bien es comprendido partiendo de otra cosa. Ahora bien, nada es comprendido por sí mismo, puesto que las discusiones acerca de todo son universales e interminables entre los especialistas de la naturaleza sensible e inteligible... Y si, por otra parte, se debe partir de otra cosa, a su vez ésta sólo puede comprenderse por otra, y se cae en el* dialelo *o en el* proceso al infinito.

Lo divino.

Carnéades dirige especialmente contra la teología estoica una crítica tan aguda que el estoicismo medio acabará por participar de su escepticismo sobre este punto.

Carnéades interpreta el argumento que los estoicos sacan del

consentimiento universal, como suma aritmética de todas las opiniones: no cuesta entonces mostrar que nadie está seguro de haber examinado a todos los pueblos ni, sobre todo, de haber eliminado la opinión de los necios.

El argumento que los estoicos sacan de la *adivinación* se funde como la nieve al sol bajo la crítica de Carnéades: reduce la profecía divina a la previsión de los expertos, la previsión de los expertos al conocimiento de la causa necesaria, y de la necesidad de la causa deduce la supresión de toda contingencia. Así pues, o bien hay algo contingente, y esto no puede conocerse por profecía ni siquiera divina; o bien es conocido como debiendo suceder, y entonces no hay contingente. En ambos casos, no hay adivinación.

El argumento que los estoicos sacan *del orden del mundo y de la providencia*, Carnéades lo comprende como un antropocentrismo a la manera de Bernardin de Saint-Pierre. A tal argumento opone las naturalezas perjudiciales al hombre y las ruinas producidas por su insensatez.

A todo ello, se añade la inconcebibidad de la *naturaleza divina*.

Es el método habitual del escepticismo: del hecho de que lo divino no es perfectamente concebible, se concluye que no es concebible en absoluto; del hecho de que el orden del mundo no es perfecto, que no hay orden; del hecho de que el consentimiento no es unánime, que no hay consentimiento. En resumen, del hecho de que la verdad no es fácil de descubrir, se concluye que es imposible descubrirla y que no hay verdad.

El obrar.

Y, sin embargo, ¡hay que vivir! Descubrir un ideal de vida es lo único que interesa al escéptico. *Decimos, pues, que el criterio de la mentalidad escéptica es lo que aparece, llamando así a la representación que tenemos de ello. Esto, por consistir en la representación y la afección involuntaria, no puede ser sometido a crítica... Limitándonos pues a los fenómenos, vivimos sin dogmas, según la común práctica de la vida, por la razón de que no podemos vivir completamente inertes* (Sexto Empírico, *Bosquejos pirrónicos* I, 21 y 22).

Sabemos que, desde el punto de vista puramente especulativo, Pirrón llegaba a la suspensión de juicio (la ἐποχή). De ahí puede deducirse toda una línea de conducta: *Adoptando esta actitud, Timón de Fliunte decía que obtendríamos la abstención de juicio* (la ἀφασία) *y después la imperturbabilidad* (la ἀταραξία) (ARISTOCLES, en EUSEBIO, *Preparación evangélica* XIV, 18). *Decimos que el fin del escéptico es la imperturbabilidad en las cosas que tocan a la opinión y la moderación en las afecciones que derivan de una necesidad... Aquel que cree que hay cosas buenas o malas por naturaleza se turba por todo, ya cuando cree que no tiene lo que le parece bien, o cuando se cree atormentado por las cosas que le parecen malas por naturaleza, o cuando está persiguiendo los pretendidos bienes... Al contrario, el que no está seguro acerca de la naturaleza del bien y del mal no huye ni persigue nada con ardor, y por esta razón, está sin turbación.* Como Apeles, cuando pintaba un caballo y no podía conseguir representar la espuma, echó sobre el cuadro la esponja que le servía para limpiar los pinceles y se dio cuenta de que había imitado exactamente la espuma, así el escéptico había buscado primero la imperturbabilidad distinguiendo «lo que aparece» de «lo que se dice de ello». Y como no lo consiguió, suspendió su juicio y se dio cuenta entonces de que había llegado, por casualidad, a la imperturbabilidad.

Realmente, Arcesilao y Carnéades se dan cuenta de que la suspensión auténtica de juicio es invivible; ellos piden solamente que en la vida nos contentemos con lo plausible (εὔλογον, Arcesilao) o con lo probable (πιθανόν, Carnéades).

Desde entonces, ya no hay escépticos totales. Se han dado cuenta de que para vivir hay que comprometerse con los seres, como los seres se comprometen con nosotros; de este compromiso mutuo y recíproco se necesita un criterio, cuando menos el criterio de lo vivible, es decir, lo creíble. Partiendo de la representación en la que nos aparece una cosa (φαντασία), tal vez no es posible captar el objeto mismo que aparece (φανταστόν), pero al menos es posible captar lo que pone al sujeto (ὁ φαντασιούμενος) en situación de juzgar bien.

Y así las necesidades mismas de la acción llevan al que desconfía de los excesos de la especulación hasta el punto de partida de

toda vida intelectual: las *opiniones admitidas* (τὰ ἔνδοξα), donde Aristóteles veía el fruto natural de la inteligencia espontánea, inmediatamente fecundada por su contacto con lo real...

La única actitud práctica no consiste en acumular contra la razón las dificultades que le impiden llegar; es, al contrario, asegurar y controlar sus primeros pasos.

Sexto Empírico, que era médico, se acuerda del ejemplo que da la «medicina metódica»: *Entre las escuelas médicas, la escuela metódica es la única que no parece conducirse de un modo temerario respecto de las cosas obscuras, no pretendiendo que es capaz de decidir si son o no comprensibles; contentándose con seguir lo que aparece (los fenómenos,* τὰ φαινόμενα), *toma de ellos lo que parece favorable, y con ello sigue la conducta de los escépticos* (*Bosquejos pirrónicos* I, 237-238).

Quedaría por preguntar si el menor uso de la razón en la acción es aún compatible con la profesión del escepticismo.

EPICURO

Es inútil distiguir entre el epicureísmo y Epicuro, pues no ha habido otro epicureísmo que el de Epicuro. Una ortodoxia literal, querida por el maestro divinizado, obligaba estrictamente a todos los futuros discípulos a no hacer nada más que repetirlo fielmente. No ha habido etapas del epicureísmo.

El obrar.

Como todos los pensadores postaristotélicos, Epicuro proclama sin ambages que el único interés de la filosofía está en la moral. Más precisamente, Epicuro está de acuerdo con los estoicos y los escépticos en hacer de la ausencia de turbación, de la imperescépticos para hacer de la ausencia de turbación, de la imperturbabilidad (ἀταραξία), la fórmula de la felicidad y el ideal del sabio.

Si éste es el fin, ¿cuál será el medio? Será el placer, fin próximo universal.

Como demostración de su tesis, según la cual el placer es fin

toma el hecho de que los seres vivos, por el hecho mismo de su venida a la existencia, buscan el placer y huyen del dolor, por naturaleza y sin ningún raciocinio. Así pues, siguiendo una impresión que nos es congénita, huimos del dolor... Igualmente con vistas al placer elegimos las virtudes, como se eligen las medicinas para la salud... En cuanto a Epicuro, asegura que sólo la virtud es inseparable del placer (DIÓGENES LAERCIO X, 137-138).

Así pues, Epicuro recomienda el retorno a la naturaleza, por encima de todas las complicaciones y todos los refinamientos de una civilización depravada: para comprender la regla de moralidad que deriva del principio del placer, hay que ejercitar la inteligencia a fin de componer los placeres entre ellos y medirlos según el desplacer que les sigue. Gracias a esta medida por comparación (συμμέτρησις), la inteligencia práctica (φρόνησις) llega a la convicción de que la virtud y el placer son connaturales.

Entre los deseos, unos son naturales, otros vanos; entre los naturales, algunos son necesarios, otros solamente naturales. Por último, entre los deseos necesarios, unos son necesarios para la felicidad, otros para la tranquilidad del cuerpo, y otros para la vida misma. Una especulación exacta sobre los deseos sabe referir toda elección y toda aversión a la salud del cuerpo y a la imperturbabilidad del alma, ya que en ello está el fin de la vida feliz, puesto que todo lo que hacemos, lo hacemos con el propósito de no sufrir y no estar turbados...

Por ello decimos que el placer es el principio y el fin de la vida feliz. Pues hemos comprobado que es el placer el bien primero y emparentado con nuestro ser, y según él lo elegimos o rechazamos todo, y a él vamos a parar discerniendo todo bien por la afección (πάθος) *tomada como regla* (κανών). *Y porque el placer es el bien primero y natural, no aceptamos el primer placer que llega, sino que, por el contrario, ocurre que pasamos por encima de muchos placeres, cuando de ellos debe seguirse para nosotros una cantidad superior de disgusto; y muchos dolores, por otra parte, ganan a los placeres en nuestra opinión, cuando será consecuencia de ellos para nosotros un placer mayor...* (DIÓGENES LAERCIO, citando la *Carta a Meneceo* X, 128-129).

Prácticamente, después de haber dicho que el principio y la

raíz de todo bien es el placer del vientre y de la carne, Epicuro no tarda en comprobar que no es el vientre el que es insaciable, sino la falsa opinión que de él se hace; que el verdadero placer (del vientre o del alma, es lo mismo) consiste en el reposo o la calma nacida de la supresión del dolor; tanto y tan bien, que nada hay más alejado del género de vida de los libertinos que el de los epicúreos que han seguido la doctrina y el ejemplo del maestro.

Todo esto podría ser suficiente y bastarnos, si no encontrásemos en nosotros un mal extraño y persistente: el temor, especialmente el *temor de los dioses* (es decir, el miedo de los males que pueden causarnos aquí abajo, y de los que creemos que pueden infligirnos en una vida ulterior); el *temor de la muerte* (es decir, el mal que nos causa cuando pensamos en ella); por último, el *temor de la fatalidad*. Mientras permanezcan estas tres causas de turbación, será imposible la imperturbabilidad o ausencia de turbación (ἀταραξία). Es, pues, urgente hallar el medio de librarnos del temor. Este medio existe y es la especulación filosófica. *La turbación mayor que puede alcanzar a las almas humanas viene primero de que nos imaginamos los meteoros como seres imperecederos y bienaventurados; de que, por otra parte, se les atribuyen voluntades, acciones e intervenciones incompatibles con estas cualidades, y que, por otra parte aún, confiando en las leyendas, se espera de ellos y se teme sin cesar algún peligro; después, que se teme la insensibilidad de la muerte, como si tuviésemos que sentirla, fundándose para creerlo, no sobre opiniones reflexivas, sino sobre imaginaciones sin razón... La ataraxia consiste en liberarse de todos estos temores... Y la consecuencia de este razonamiento es la siguiente: debemos aplicar nuestra atención a todas las sensaciones presentes, las sensaciones comunes si se trata de un objeto común, las sensacionee particulares si se trata de un objeto particular, y a todo dato presente y evidente que corresponda a cada uno de nuestros criterios. Si obramos así, descubriremos con exactitud la causa de donde proceden para nosotros el temor y la turbación, y nos libraremos de ellos... en lo que concierne a la causa de todo lo que, de un modo general, inspira al resto de los hombres los peores espantos* (DIÓGENES LAERCIO, citando la *Carta a Heródoto* X, 80).

La *Física*, que contiene la teoría del mundo y la de los dioses,

la del hombre y la del alma —y la *Lógica*, que formula las reglas para pensar justamente—, no son más que un apéndice necesario a la *Ética*. *Si no estuviésemos turbados por el temor de los fenómenos celestes y de la muerte, no tendríamos ninguna necesidad de estudiar la natulaleza* (Diógenes Laercio x, 142).

Esto tendría que entenderse bien. Es evidente que Epicurro se interesa por la física y, consiguientemente, por la lógica sólo porque son necesarias para la supresión de todo temor. Pero ello no quiere decir que Epicuro haya inventado decididamente una física cuyo único interés fuese ser liberadora. En el pensamiento de Epicuro, «la física es liberadora porque es verdadera; no es verdadera porque sea liberadora» (Boyancé). Pero no puede negarse que, entre todas las doctrinas que había estudiado en su juventud, Epicuro ha escogido de preferencia la que, a su entender, disipaba toda razón de temer a los dioses y a la muerte, y que le ha añadido el *clinamen* para salvar la libertad contra el destino de los estoicos.

El método.

El método de Epicuro se opone tanto a la *lógica* de Aristóteles como a la *dialéctica* de los estoicos. Los epicúreos llaman *canónica* a la ciencia del criterio.

1.° *Hay que empezar, Heródoto, por saber bien lo que se oculta bajo las palabras esenciales, a fin de poder, refiriéndolas a las cosas mismas, hacer juicios sobre nuestras opiniones, nuestras ideas y nuestras dudas. De modo que no corramos el riesgo de discutir hasta el infinito sin resultado y de pronunciar palabras vacías...*

2.° *Después, hay que observar todas las cosas, confrontándolas con las sensaciones y, de un modo general, con las intuiciones del espíritu o algún otro criterio.* Estos criterios son muy pocos: dos son teóricos; un tercero, práctico.

a) Las *sensaciones* (αἴσθησις). «Hay que partir de las cosas visibles para comprender las cosas invisibles» (J. Chevalier). Producidas por la acción de los objetos sobre nuestro espíritu igualmente activo, disfrutan de la evidencia (ἐνάργεια, *perspicuitas)* y

son infalibles. A la objeción de los errores de los sentidos, Epicuro responde que el error está en el juicio (ὑπόληψις, δόξα) que hacemos sobre los datos sensoriales. Sin embargo, fiel a Demócrito, reconoce que todas nuestras sensaciones no son igualmente auténticas: el tacto revela la esencia del cuerpo, los demás sentidos solo nos muestran lo que el cuerpo es para nosotros.

b) Las *anticipaciones* o *prenociones* (προλήψεις, *notities*). *Llaman* anticipación, *como si dijesen* comprensión (al modo de los estoicos) *u* opinión recta (como decía Platón), *o* noción interior (también como los estoicos) *o* intelección universal (al modo de Aristóteles) *o un conocimiento que yace en nosotros viniéndonos del exterior, es decir, una rememoración de lo que a veces nos aparece de fuera de nosotros* (DIÓGENES LAERCIO X, 33). Es una imagen genérica que nos dejan las sensaciones pasadas y que nos permite explorar e inventariar lo nuevo ensayándolas una tras otra.

c) Las *afecciones* (πάθη) que, en lugar de enseñarnos sólo sobre el objeto sentido, nos enseñan también sobre el sujeto que siente, o más bien sobre la relación del objeto con el sujeto. El placer nos dice que este objeto es conforme con nuestra naturaleza. El dolor nos dice lo contrario. Es la «afeccion» lo que fundamenta la moral en nosotros permitiendo discernir el «valor» de los objetos para nuestra naturaleza

EL DEVENIR.

La *física* de Epicuro está tomada de Leucipo y de Demócrito, con dos innovaciones cuya importancia no podemos subestimar: el *peso* y la *declinación*.

Principio de Parménides, tomado por Demócrito después: Nada nace de nada.

El universo es eterno y único (consecuencia inmediata).

Exclusión de toda realidad distinta de la corpórea (desde Platón y Aristóteles no se puede ser materialista sin decirlo: hay que oponerse explícitamente a la afirmación de lo espiritual). El universo está exclusivamente formado de cuerpos.

Sin embargo, existencia de lo *vacío*, «esencia intangible», requerida por el análisis del movimiento local.

Los cuerpos compuestos resultan de la yuxtaposición de cuerpos indivisibles (=átomos) e inmutables.

El universo es infinito, en cuanto al número de cuerpos (átomos) que contiene y en cuanto a la inmensidad de lo vacío que encierra. Ambos infinitos son requeridos a la vez para que los cuerpos se reúnan en un universo.

Necesidad de que los átomos tengan figuras, a la vez muy diferentes, para explicar la variedad de los objetos, pero no infinitas en número, sin lo que debería haber uno lo bastante grande para ser visibles o incluso infinitamente grande... Pero el número de átomos de cada figura es infinito. No hay átomo visible, pues el mínimo visible (ἐλάχιστον) es mayor que el mayor átomo.

Primera innovación: los átomos pesan. Caen eternamente (desde lo que es lo «alto» para nosotros hacia lo que es para nosotros lo «bajo») y paralelamente, con la misma velocidad, igual a la del pensamiento.

Segunda innovación: la «desviavión» o «declinación» (παρέγκλισις, *clinamen).* Algunos átomos se desvían de la vertical con un ángulo infinitesimal; la primera consecuencia es que, si son lisos, rebotan; si son «curvos», se pegan los unos con los otros y forman los compuestos y el gran compuesto que es el Universo.

Diógenes de Enoanda nos explica muy claramente el origen de esta corrección que Epicuro hace a Demócrito: *No sabes, quienquiera que seas,* pregunta a un partidario imaginario de Demócrito, *que hay también un cierto movimiento libre en los átomos, que Demócrito no ha descubierto, pero que Epicuro ha dado a conocer; un movimiento de desviación que se encuentra en ellos, como lo muestra él partiendo de lo que aparece* (DIÓGENES DE ENOANDA, fragmento XXXIII). La libertad no queda sólo explicada o salvada por el *clinamen;* ella es el *clinamen.*

Pero, con todo, la segunda consecuencia del *clinamen,* después de la formación del mundo, es liberarnos del *temor a la fatalidad.* Y parece que sea éste el temor peor del que Epicuro tiene empeño en liberarnos: nuestra libertad no queda destruida por el *fatum,* contrariamente a lo que el sistema estoico podría hacernos

creer. Ahora bien, aunque el temor de los dioses es un obstáculo para la imperturbabilidad, en suma, *valdría más transigir con la mitología concerniente a los dioses, que hacerse esclavo de la fatalidad concerniente a los hechos naturales; pues la mitología garantiza la esperanza que tenemos de conciliarnos con los dioses con nuestros homenajes, pero la fatalidad goza de una necesidad con la que no es posible conciliarse* (DIÓGENES LAERCIO, *Carta a Meneceo* X, 134).

Podemos asombrarnos del carácter gratuito de la libertad concedida a los átomos en un sistema mecanicista (ya sea para burlarse, como los estoicos y académicos, o para admirar la profundidad de una síntesis completamente hegeliana de la materia y del espíritu como hacía el joven Carlos Marx); no es menos verosímil que esta hipótesis sea uno de los puntos más esenciales del sistema.

EL ALMA.

Como para Demócrito, para Epicuro el alma no es sino una corriente de átomos sutiles y lisos: concentrados en el pecho, se les llama «intelecto» (νοῦς); y repartidos por todo el cuerpo, son el «alma» (ψυχή). Cuando estos átomos psíquicos son puestos en movimiento por las imágenes procedentes del exterior, hay sensación: los simulacros (εἴδωλα) emitidos por los cuerpos, forman unas corrientes (ἀπορροαί) que nos golpean dejando en nosotros sus huellas (τύποι).

Y esta teoría materialista del alma nos libera inmediatamente *del temor de la muerte:* el alma muere igual que el cuerpo, y a la vez que él. Pero la muerte del alma es la cesación de toda sensación, comprendido todo dolor. La muerte no es, pues, un mal. *Acostúmbrate a pensar que la muerte no es nada para nosotros, ya que el bien y el mal existen sólo en la sensación, y la muerte es la privación de sensación. De donde se sigue que un conocimiento correcto de este hecho de que la muerte no es nada para nosotros nos permite gozar de esta vida mortal, evitándonos añadir la duración infinita, pero quitándonos el pesar de la inmortalidad. Pues no hay nada temible en la vida para quien ha comprendido que no hay nada temible en el hecho de no vivir más. El que declara temer la muerte, no porque una vez llegada es un mal, sino porque tiene*

miedo de aguardarla, es pues un necio (DIÓGENES LAERCIO, *Carta a Meneceo* X, 124 y 125).

LO DIVINO.

Se ha repetido demasiado, fiados en Lucrecio, que Epicuro había curado a la humanidad pensante del mal que sería la religión. En realidad, Epicuro era un espíritu religioso, que predicó la religión, y creyó sinceramente en los dioses: hacer de este materialista consecuente el príncipe de los ateos no sería comprenderlo del todo.

Aquello de lo que Epicuro pretende liberar a la humanidad no es la religión, sino la superstición (δεισιδαιμονία), si quiere entenderse por esto el temor morboso del mal que los dioses podrían hacer a los hombres durante su vida y después de su muerte. ¿Después de su muerte? Ya no hay problema, si nada es inmortal en el hombre. ¿Durante su vida? La teoría epicúrea de los dioses va a mostrarnos que los hombres no tienen nada que temer de los dioses.

Primero, es evidente que los dioses existen. «Conocemos a los dioses por una especie de visión inmediata, en el sentido de que de la persona de los dioses emanan imágenes sutiles que se imprimen directamente en nuestro espíritu y crean en él el "concepto universal" de dios» (Festugière).

Y además hay que atenerse firmemente a lo que esta «anticipación» nos enseña acerca de la naturaleza de los dioses.

En primer lugar, persuádete de que el dios es un ser viviente inmortal y bienaventurado, ya que el concepto universal del ser divino se halla grabado en nosotros, y no le atribuyas nada que sea extraño a la inmortalidad o no apropiado a la bienaventuranza: por otra parte, piensa que posee todo lo que es capaz de conservarle la bienaventuranza unida a la inmortalidad. Seguramente existen dioses — el conocimiento que tenemos de ellos es clara visión —, pero estos dioses no son como el vulgo los imagina. Pues el vulgo no sabe guardar intacta la noción que se forma de los dioses. No es aquel que niega a los dioses del vulgo el que es impío, sino el que asocia a la noción de dios las falsas opiniones del vulgo (DIÓGENES LAERCIO, *Carta a Meneceo* X, 123 y 124).

¿Cuál es, en efecto, el contenido de la noción evidente de «dios»?

«Inmortalidad y bienaventuranza». Ahora bien, sabemos bastante en qué debe consistir la bienaventuranza: incluye en todo caso la ausencia de turbación, la imperturbabilidad (ἀταραξία). Por consiguiente, debemos negar al «dios» todo lo que, más o menos, se pueda parecer al trastorno. Lo que el sabio consigue a fuerza de sujetarse al régimen más simple, renunciando a los bienes de la fortuna, viviendo separado del mundo, de la política y de los negocios, esto debe encontrarse por naturaleza y en el estado más perfecto en todo ser divino... *No hay que creer que la marcha de los cuerpos celestes, su giro de un lugar a otro, su desaparición, su salida y su ocaso y todos los fenómenos del mismo orden, se producen bajo dirección de un ser que los regula y los regulará siempre, y que, al mismo tiempo, posee la perfección de la bienaventuranza unida a la inmortalidad: pues el trastorno de los negocios, las preocupaciones, los sentimientos de cólera y de benevolencia no acompañan a la bienaventuranza, sino que todos ellos nacen donde hay debilidad, temor y dependencia de otro* (DIÓGENES LAERCIO, *Carta a Pitocles* X, 76 y 77).

En resumen: los dioses no se trastornan por el curso del mundo ni por las historias de los hombres: no se preocupan de nosotros. No forman parte de nuestro mundo. Viven en reposo en los intermundos.

RETORNO AL OBRAR.

Lo que hubiese debido permitir el criterio del placer solo, ha necesitado del gran rodeo de la canónica y la física para asegurarlo contra el temor de la fatalidad, de la muerte y de los dioses mitológicos.

Al sabio corresponde ahora, liberado ya por la filosofía, vivir en adelante según el placer; con ello precisamente, *acabará viviendo como un dios entre los hombres.*

A pesar del encanto extremo que parece haber emanado la persona de Epicuro, es difícil creer que la lógica de su austera moral haya podido engendrar nunca otra cosa que el egoísmo sutil de quien ha roto todas sus ligaduras, con el mundo, con los hombres y con los dioses. Pues ser semejante a los dioses es no

ocuparse de nada. Y no ocuparse de nada es la condición necesaria de la *ataraxia*. Pero, para aquel que no es más que un hombre y no un dios, no ocuparse de nada presupone que se ocupa mucho de sí, porque nadie debe ocuparse de él, lo que está en contradicción con el ideal del reposo (ἄνεσις).

Por otra parte, le es imposible al hombre no ocuparse de nada más que de sí mismo. Tenemos que felicitar a Epicuro por no haber pasado su vida viviendo como uno de sus dioses: ha conocido y practicado la amistad:

Aquellos a quienes la sabiduría ha conducido a la felicidad durante toda su vida, son las personas de las que hay que hacerse amigos. Este mismo pensamiento da confianza y suprime el temor de los males eternos, pues muestra que en los límites de la vida, la amistad es para el hombre el sostén precioso (Máximas, XXVII y XXVIII).

También hay textos de Filodemo que nos muestran a Epicuro deseoso de la familiaridad de los dioses, y haciendo de los sabios los amigos de los dioses, y de los dioses los amigos de los sabios...

No podemos vivir completamente inertes, dirá Sexto Empírico; no podemos vivir completamente solos, hubiese tenido que decir Epicuro. Y por filantropía ha escrito sus trescientas obras y sus innumerables cartas, cierto número de las cuales han podido ser encontradas en las excavaciones de Herculano... Pero una actividad tal, desplegada para hacer compartir sus convicciones, ¡qué extraña paradoja ofrece en aquel a quien el ideal de la ataraxia exigía no ocuparse de los asuntos de los demás, al propio tiempo que su concepción de la amistad no obligaba a los amigos a tener nada en común!

EL ESTOICISMO

Para conocer el estoicismo, en su intención esencial, basta estudiar el estoicismo antiguo —el de Zenón de Citio, el de Cleantes y el de Crisipo— y saber que, primero, Panecio y Posidonio, y Séneca, Musonio, Epicteto y Marco Aurelio después, poco a poco, han dejado que se derrumbasen paredes enteras. Ya este primer hecho nos indica que, a pesar de cierta profundidad y una grandeza

real, especialmente religiosa, este sistema es esencialmente quebradizo, porque es compuesto. Su intención esencial es la ética; la física y la lógica figuran como piezas accesorias.

EL OBRAR.

La filosofía es la búsqueda de la virtud por medio de la virtud misma; pues no puede ni existir virtud sin que se la busque, ni búsqueda de la virtud sin ella misma (SÉNECA, *Cartas* 89). Y de la virtud así concebida se deduce el carácter unitario de la filosofía, hasta en su división tripartita: *Las virtudes más generales son de tres clases: la natural, la moral y la racional; y también por esta razón la filosofía se divide en tres partes: la física, la ética y la lógica* (AECIO, *Placita* I, 2). Las célebres comparaciones de la filosofía con un animal, desde luego diversamente comprendidas, estaban destinadas a subrayar esta unidad: siendo la lógica los huesos y los tendones, la ética sería la carne, y la física, el alma, según el testimonio de Diógenes Laercio, mientras que si creemos a Sexto Empírico, era la ética la que era el alma, y la física, la carne, según Posidonio. El orden pedagógico seguido por los maestros estoicos parece no haber obedecido siempre a las mismas consideraciones: el objeto divino de la física explicaría que sea reservada para el final (así Zenón y Crisipo, según Diógenes Laercio). Pero la compenetración de la física y la ética es tan perfecta, que para explicar la moral, hay que suponer toda la física: *Vivir según la virtud, como dice Crisipo en el primer libro* De los fines, *equivale a vivir siguiendo la experiencia de la naturaleza, puesto que nuestras naturalezas son partes de la naturaleza universal* (DIÓGENES LAERCIO VII, 87). *Nos es imposible encontrar otro principio y otro modo de producción de la justicia, fuera de Dios y de la naturaleza universal... Y si la especulación física nos es necesaria, no es por ninguna otra razón, sino por la distinción de los bienes y de los males* (PLUTARCO, *De las contradicciones de los estoicos* 9).

¿Cuál es, en efecto, el fin de la vida? Es la virtud, entendida como «vida armoniosa». *Zenón define el fin de la manera siguiente: vivir en armonía, es decir, vivir según una razón única y armónica; por lo mismo, vivir de una manera incoherente es obra de las*

gentes desgraciadas. Es la famosa divisa ζῆν ὁμολογουμένως. *Más tarde, Cleantes añadió estas palabras:* (vivir en armonía) «con la naturaleza» (τῇ φύσει). *Después, Crisipo, queriendo aclarar esta fórmula, la expresó del modo siguiente: vivir de una manera conforme con lo que ocurre en la naturaleza* (ESTOBEO, *Eclogae* II, 75 y 3). Y Diógenes Laercio precisa aún: *Es decir, siguiendo la naturaleza propia y siguiendo la naturaleza del todo, no haciendo nada de lo que la ley común acostumbra a evitar: ésta es la razón recta que se extiende a todas las cosas, idéntica a Zeus, que gobierna el orden del universo* (VII, 87 y 88).

Las dos *consecuencias* que de ahí se derivan son: 1.º seguir en todo al destino y 2.º, más que vivir agobiado por la necesidad, liberarse de la necesidad por medio del suicidio; sin embargo, este segundo punto sólo tiene sentido si se admite que la libertad del sabio es un bien al menos tan grande como la vida en armonía con la naturaleza.

Las *condiciones* de la virtud, definida como *vita sibi concors,* aparece en seguida: la virtud excluye la turbación: *deseo, goces, miedo y aflicción* son incompatibles con ella; al contrario, la acompañan *voluntad, alegría y circunspección,* porque las emociones o pasiones (πάθη) son incompatibles con la imperturbabilidad (ἀταραξία). En una palabra, virtud implica ausencia de pasión (ἀπαθεία). *Según Zenón, la pasión es movimiento irracional y contra la naturaleza del alma; o aun impulso excesivo* (DIÓGENES LAERCIO VII, 110). De donde procede esta creencia célebre y bastante inhumana, según la que toda emoción es excesiva y, por tanto, mala por naturaleza.

La *naturaleza* de la virtud se deduce lógicamente de ahí: no es un *habitus,* es decir, una disposición sobreañadida al alma, es el alma misma en cuanto está de acuerdo consigo misma. Por esto mismo, la virtud es una y no múltiple; es o completamente entera o nada; no hay ningún intermediario entre la perfección de la virtud y el vicio integral. La rigidez estoica se debe en gran parte a este «todo o nada». Pero ¿es visible una rigidez así?

Si el hombre es necesariamente ya bueno, ya malo, las cosas pueden ser indiferentes. Así *la vida, la salud, el placer, la belleza, la fuerza, la riqueza, la gloria, la nobleza de raza y sus contrarios:*

muerte, enfermedad, aflicción, vergüenza, debilidad, pobreza, obscuridad, baja extracción, etc. (DIÓGENES LAERCIO VII, 102). Aun entre estas cosas indiferentes, algunas son *preferibles*, las que tienen un valor. Las demás se han de rechazar.

Vemos las consecuencias: es *recta* toda acción mandada por la ley; *culpable*, toda acción prohibida. Pero entre estos dos extremos está la zona de lo conveniente (καθῆκον, *officium)*, y toda acción puede tener una justificación razonable. Admitido esto, es posible el progreso: es el cumplimiento de un número creciente de acciones convenientes. Todo ello nos acerca a la vida alejándonos del sistema.

Acabamos de pronunciar el nombre de la ley. Pero, ¿cuál es su fundamento? Es el amor (συμπάθεια): *Por naturaleza, estamos inclinados a amar a los hombres, es el fundamento del derecho* (CICERÓN, *De Legibus* I, 15, 43). *Todo esto que ves y que abarca todas las cosas divinas y humanas es uno: somos los miembros de un gran cuerpo. La naturaleza nos ha hecho parientes cuando nos ha engendrado de los mismos principios y para los mismos fines. Ella ha puesto en nuestro corazón un amor mutuo y nos ha hecho sociables... Hemos nacido en comunidad. Nuestra asociación es semejante a una bóveda de piedras: caerá si las piedras no se oponen las unas a las otras, esto es lo que la sostiene* (SÉNECA, *Cartas*, 95, 52).

Este amor universal no tiene otros límites que los del universo y de la humanidad: es el cosmopolitismo que caracteriza al sabio. El sabio no tiene más patria que el mundo entero.

EL SER.

La ética estoica es una física vivida. La física estoica es una teoría del mundo que contiene una teoría de Dios y del hombre. Pero todo ello reposa sobre un rígido materialismo, que produce la simplicidad y la incoherencia.

Todo lo que es real es un cuerpo individual y distinto. *Llaman seres solamente a los cuerpos, porque lo propio del ser es ejercer y sufrir una acción* (PLUTARCO, *De las nociones comunes*, 30, 2). Todo es corpóreo, pues, ya se trate del alma, de la palabra, del bien, de las afecciones, de los vicios, etc.

Los filósofos estoicos enumeran, sin embargo, cuatro especies

de incorpóreo: lo expresable, lo vacío el lugar y el tiempo (SEXTO EMPÍRICO, *Contra los dogmáticos* X, 218). Lo expresable (λεκτόν) es la calificación general (κοινῶς ποιόν), que es solamente visión del espíritu (ἐννόημα). Sólo es real lo individual: lo universal es pensado y expresado, pero irreal.

Pero el ser corpóreo está compuesto precisamente para poder, a la vez, obrar y sufrir: *Les parece que los principios de todas las cosas son dos: el activo y el pasivo, y que el pasivo es la substancia despojada de cualidades, es decir, la materia; mientras que el activo es la razón que hay en ella, es decir, Dios, que, por ser eterno, forma en toda materia a todos los seres singulares* (DIÓGENES LAERCIO VII, 134). A este principio activo también se le llama causa. *Todo debe tener aquello de lo que nace y aquello por lo que está hecho: esto último es la causa, lo primero la materia* (SÉNECA, *Cartas* 65, 2). Como vemos, la unidad que resulta de estos dos principios no es más que la yuxtaposición de una pasividad y una actividad: ¿no son perfectamente extrínsecas la una a la otra?

El materialismo parece exigir que los dos principios sean en realidad dos cuerpos yuxtapuestos. De hecho, *les parece que la naturaleza es un fuego artista, inclinado a la generación, que es un soplo de la especie del fuego y de la actividad obrera* (DIÓGENES LAERCIO VII, 156). *Y es opinión de Crisipo que toda la substancia está unificada por un espíritu que la recorre entera, que mantiene junto el todo y lo hace durable y que se consienta a sí mismo* (ALEJANDRO DE AFRODISIA, *De mixtione*, 216, 14). De donde sale la idea de una «tensión» (τόνος) que parte del centro, se esfuerza por extenderse y vuelve hacia dentro para concentrarse y unificar el todo. Llega así a encontrarse la noción de espíritu *(mens, pneuma)*. El mundo entero está animado, regido, por un principio activo:

Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet,

como cantará VIRGILIO *(Eneida* VI, 726s). Pero lo que vale para el todo vale también para cada parte.

Se vuelve así, manifiestamente, a Heraclito, pero también a Anaximandro. Y se continúa, igualmente, el materialismo que Aristóteles

pudo sostener un corto tiempo, el que da por sede del pensamiento al éter, *ardor caeli*.

Conscientes de la dificultad de unir en un solo ser dos realidades corpóreas, los estoicos han intentado precisar qué clase de unidad resultaba de este acoplamiento. Crisipo, tal vez después de Zenón, sostuvo la teoría de la mezcla integral (κρᾶσις δι'ὅλου), que se opone, según él, a la yuxtaposición (παράθεσις o σύγχυσις) mecanicista. Esta teoría es inteligible o, al menos, imaginable, si se admite la penetrabilidad de los cuerpos. *Que un cuerpo penetre en otro les parecía a los antiguos un evidente absurdo; pero los estoicos, más tarde, adoptaron esta hipótesis como consecuencia de las suyas propias y se vieron en la obligación de confirmarla de todos modos. En efecto, porque de todo hacían cuerpos, tanto de las cualidades como del alma, y porque veían al alma y a las cualidades penetrar todo cuerpo, concluyeron que en las mezclas un cuerpo penetra al otro* (SIMPLICIO, *Comentario sobre la «Física»* 530, 9).

El cuerpo, compuesto de fuerza y de materia, constituye la primera categoría, la de la *substancia*. Los estoicos admitían otras tres categorías, en lugar de las diez que admitía Aristóteles: *la cualidad, el modo y la relación*.

Las *cualidades* (ποιά) son ellas mismas cuerpos. La substancia es especificada por la cualidad propia (ἰδίως ποιόν).

El *modo* (πως ἔχον) y la *relación* (πρός τι) designan lo que, en un cuerpo, no actúa ni sufre, que, como tal, es en alguna medida incorpóreo. Los λεκτά son incorpóreos pura y simplemente, ya que no pertenecen realmente a ningún cuerpo.

EL ALMA.

Los cuerpos se escalonan, desde los minerales hasta el hombre; a la simple «disposición» (ἕξις) que caracteriza a los minerales, se añade en los vegetales una «naturaleza» (φύσις), que es fuerza organizadora, y en los animales una «impulsión» (ὁρμή), que explica sus mociones, emociones, intenciones; en el hombre, esta fuerza, que no es otra que el alma, presenta una parte «dominadora» (ἡγεμονικόν), que es la parte racional (λογιστικόν); su inmortalidad es evidente, pero no puede ser otra que la inmortalidad impersonal de

la materia; su libertad igualmente, pero se reduce a la ausencia de coacción.

Dios.

Dios no es un ser vivo, superior a los demás y yuxtapuesto o superpuesto a ellos: es el individuo total, perfecto y ejemplar; el *mundo* o el todo (τὸ πᾶν o τὸ ὅλον), finito (pues sólo el vacío es infinito), inmanente en todo, actuando en todo. El orden universal (διακόσμησις), o la unión de cielo y tierra, es obra de este principio divino, que ejerce en el todo la misma función que en cada cuerpo particular la *tensión* o el *soplo;* Dios es un fuego inteligente y artista (πῦρ τεχνικόν), que gobierna al mundo por providencia (πρόνοια, διοίκησις), es decir, por una razón dominadora, cuyo papel en el mundo es el mismo que el de la razón en el hombre. *El mundo, como dicen Crisipo... y Posidonio..., está regulado según un pensamiento y una providencia, y el pensamiento penetra todas sus partes, como lo hace el alma en nosotros... Así, el mundo entero, porque es vivo, animal y razonable, posee una parte rectora* (DIÓGENES LAERCIO, VII, 138-139). *Ésta es la razón seminal* (λόγος σπερματικός) *del mundo* (ibid., 156). *Los estoicos demuestran que Dios es fuego artista, procede por orden a la generación del mundo y contiene en sí las razones seminales, según las que todas las cosas singulares son engendradas siguiendo la predestinación; es espíritu que se extiende por todo el universo, que toma nombres diferentes siguiendo las diferencias de la materia en la que ha penetrado* (AECIO, *Placita* I, 7, 33).

Sin dudar puede hablarse de panteísmo: *Llaman «mundo» a Dios mismo, que es la «cualidad propia» de toda la substancia, inmortal e ingénito, demiurgo del orden universal, y que, siguiendo los ciclos del tiempo, consume en sí toda la substancia, pues de nuevo la engendra a partir de sí mismo* (DIÓGENES LAERCIO VII, 137).

Pero se trata de un panteísmo religioso. Recuperando toda la religiosidad que se manifestaba en los antiguos mitos, el estoicismo propone una interpretación de los mismos que ve en cada divinidad mitológica un nombre del dios único. La razón dominadora del dios inmanente da al destino (*fatum*, εἱμαρμένη) su verdadero sen-

tido: *El destino es el encadenamiento causal de las cosas o la razón según la que el mundo es gobernado* (DIÓGENES LAERCIO VII, 149). Crisipo relacionaba con esta doctrina la práctica de la adivinación: *Las profecías de los adivinos no se verificarían si todas las cosas no estuviesen contenidas bajo el poder del destino* (EUSEBIO, *Preparación evangélica* IV, 3, 136). Es cierto, la oración de súplica no podría interferirse en el destino: *Es la necesidad de toda cosa y de toda acción, una necesidad que ningún poder puede romper* (SÉNECA, *Cuestiones naturales* 2, 36). La oración nada puede: *No es razonable tratar de obtener la sabiduría con súplicas, cuando puedes obtenerla por ti mismo* (id., *Cartas* 41, 1). La oración no debe tratar de cambiar el curso de las cosas. El culto no debe tampoco absorberse en manifestaciones exteriores: *No hay que construir* [a Dios] *templos muy altos e inmensos; cada uno debe reverenciarlo en el interior de sí mismo* (fragmento 123, repite a Zenón). No tiene sentido ningún rito que intente hacernos comprender mejor a Dios: *Dios está cerca de ti, está contigo, está en ti* (id., *Cartas* 41, 1). Lo esencial de la piedad religiosa es, pues, una disposición interior. En este sentido, *el hombre de bien es de una gran piedad hacia los dioses* (id., *Cartas* 76, 23): obedece y contempla. Obediencia: *No sufro la voluntad de Dios, me adhiero a ella (Nil cogor, nil patior invitus, nec servio Deo, sed assentior)* (id., *De Providentia* 5, 6). Contemplación: *¿En qué es agradable a Dios el que se dedica a esta contemplación? En que impide que la grandeza de la obra divina permanezca sin testigo* (id., *De Otio* 4, 2).

EL DEVENIR.

El devenir del mundo está regido por una ley de alternancia cíclica y no por los azares de los encuentros y agregaciones de átomos; más bien por la evolución, que vuelve a empezar sin cesar, a partir de un germen que primero se tensa y luego se afloja: *Cuando el mundo entero es fuego, es por este mismo hecho alma y principio dominante, por sí mismo. Pero cuando, cambiándose en humedad y en alma residual, se convierte en cierto modo en cuerpo y en alma, como compuesto de estos dos principios, entonces posee un alma completamente diferente* (CRISIPO, *De la Providen-*

tia I, citado por PLUTARCO, *Las Contradicciones de los estoicos* 41). *El mundo es engendrado cuando la substancia se convierte de fuego en húmeda, pasando por el estado de aire. Con ello, de una parte, resultando de una coagulación de las partes más pesadas, se hace «tierra»; por otra parte, hecha de partes más sutiles, se convierte en aire y, habiéndose hecho éste más sutil aún, se convierte en fuego. Después, de la mezcla de estos elementos nacen las plantas, los animales y las demás especies* (DIÓGENES LAERCIO VII, 142).

EL MÉTODO.

La lógica de los estoicos antiguos había llegado muy lejos. De su materialismo, según el cual solamente existen los cuerpos, los estoicos inferían que la realidad cognoscible sólo consiste en individuos que obran actualmente sobre otros individuos: es la noción de *hecho*. Los términos de una proposición enuncian hechos (τὰ τυγχάνοντα), acontecimientos, no conceptos (que pertenecen a lo incorpóreo, por tanto, a lo irreal). En este sentido, no hay más realidad que la acción presente, y el único predicado real es el verbo. También en este sentido sólo en la cuarta categoría, la de la relación, hallan realización las otras tres categorías (substancia, cualidad, modo). La cuestión del *criterio* y la del *razonamiento* hallan su principio de solución en este punto de partida.

Cuestión del criterio. Es *fácil* ver que todo conocimiento se reduce a la sensación; pues la representación (φαντασία) es sólo una consecuencia, la memoria una conservación, y los conceptos universales (κοιναὶ ἔννοαί) no son sino el resultado de muchas sensaciones de objetos semejantes. Pero es *difícil* asegurar que nuestro conocimiento capte verdaderamente un objeto real; en una palabra, que sea comprensivo (καταληπτική). No puede tratarse aquí de pura sensación, pues, quien dice sensación, dice pasividad; sino sólo de la representación, φαντασία. Ahora bien, hay muchos grados en el modo de captar por el conocimiento, como en el modo de coger con la mano. La comparación es de Zenón: *Zenón, teniendo la mano abierta ante él con los dedos extendidos, decía: «Esto es la* representación». *Después, cerrándolos un poco, añadía: «Esto es el*

asentimiento». *Y cuando había cerrado completamente los dedos y apretado el puño, decía que aquello era la* comprensión. *Y de esta comparación sacó el nombre nunca utilizado hasta entonces, de* comprensión. *Después, cuando había encerrado en su mano izquierda la mano derecha cerrada en puño y comprimido éste con todas sus fuerzas, decía que la ciencia era como aquello, la ciencia que no posee nadie sino el sabio* (CICERÓN, *Académicos* pr. II, 144)

Traducción verbal de lo real, la lógica es la ciencia del discurso en cuanto pone en relación unas representaciones de modo que formen unas proposiciones (ἀξιώματα) y unos enunciados (λεκτά). *La representación* (φαντασία) *saca su nombre de la luz* (φῶς), *porque, como la luz se muestra a sí misma y a todas las demás cosas contenidas en ella, así la representación se muestra a sí misma y a su causa* (AECIO, *Placita* IV, 12, 1). Pero aún sería preciso asegurar que la representación *capta: para ello se necesita un criterio. Mientras que los estoicos más antiguos decían que el criterio de la verdad era «la representación comprensiva», los más recientes añadieron «...que no tiene nada contra ella»* (SEXTO EMPÍRICO, *Contra los dogmáticos* VII, 253).

Cuestión del razonamiento. El interés de un conocimiento en el que se aplica el criterio es llegar a enunciados perfectos (ἀξιώματα) que traduzcan la acción de un cuerpo individual sobre otro. De donde se concluye, en seguida, que los enunciados más interesantes son los que manifiestan la relación de dos proposiciones: *Si un hombre ha nacido a la salida de Sirio, no morirá en el mar* (ejemplo de tema astrológico citado por CICERÓN, refutando a CRISIPO, *De Fato* VIII). Se concibe que estos fatalistas materialistas, para quienes el único conocimiento de lo real era la sensación de los hechos, se interesaran solamente por los silogismos hipotéticos. *Según los discípulos de Crisis, el razonamiento está compuesto de una mayor, una menor y una conclusión. Por ejemplo: si es de día, hay claridad. Es así que es de día, por tanto, hay claridad* (DIÓGENES LAERCIO VII, 76). Todo el estoicismo está recapitulado en el silogismo hipotético: No existen más que individuos. No les ocurren sino acontecimientos. Entre todos los hechos hay una simpatía que hace que, partiendo de uno, pueda preverse el otro. De condiciones

en acontecimientos, el pensamiento del hombre se reúne con el destino y su libertad se introduce en él.

Inseparable de la idea de destino, como de la idea de libertad, la noción estoica del tiempo unifica la física materialista, la lógica de los silogismos hipotéticos y la física de la simpatía universal: sólo existen cuerpos que actúan presentemente en relación los unos con los otros.

El estoicismo tiende a substituir la filosofía de la forma por la filosofía del acontecimiento. Más oriental y semítica que helénica, esta filosfía no podía oponerse durante mucho tiempo al reflejo de las filosofías de la forma.

CAPÍTULO DÉCIMO

EL RENACIMIENTO DE LAS FILOSOFÍAS CLÁSICAS

Después de la muerte de Marco Aurelio empieza el declinar de la civilización greco-romana. Ello, no obstante, no lleva consigo la decadencia de la filosofía pagana.

El estoicismo no va a tardar en sucumbir ante el platonismo renaciente, esperando a que el paganismo sucumba ante el cristianismo triunfante.

El retorno a Platón, cosa notable, lo habrá provocado un pensador que debe la mitad de su inspiración a la sabiduría hebraica, consignada en la Biblia y transmitida por los centros judíos de la diáspora: Filón de Alejandría. Pero los paganos apenas leerán las obras de Filón.

Se constituyen en diversos lugares de las provincias del imperio romano en descomposición, pequeños islotes de resistencia intelectual. Plutarco (final del sigio I) propone su platonismo ecléctico en el círculo de los devotos «iluminados» de Delfos. También en Roma, un medio bastante limitado y cerrado de eruditos y letrados, se conmoverán un día por la llegada de Plotino (c. III). Atenas, asimismo, en tiempos del otro Plutarco y de Proclo (s. V), verá reunirse a los paganos de buen tono, entre amigos, para mantener viva la tradición del helenismo. Apamea, en Siria, permanece llena de fervor intelectual.

De estos quinientos años de producción filosófica intensa, retendremos aquí solamente dos nombres: Filón y Plotino

El cierre de las escuelas de Atenas por Justiniano, en el año 529, sancionará el nuevo hecho: es ya imposible filosofar como si Cristo no hubiese venido al mundo. Boecio († 525), el maestro de la edad media, ¿fue el último pensador en estado de recibir la cultura griega más completa que se pudiese entonces recibir, bajo la dirección de Isidoro, y que, después de Marino, sucesor de Proclo, era diádoco a principios del siglo VI? Es más probable que Boecio aprendiese el griego y adquiriese su cultura filosófica en Alejandría, en la escuela de Ammonio, del que depende en sus comentarios. De hecho, la escuela de Atenas, después de Proclo, estaba en plena decadencia. Aquí o allí, Boecio aprendió el arte de comentar a

Platón, a Aristóteles, a Epicteto. Aprendió también la aritmética, la geometría, la astronomía, la música, ciencias todas indispensables para el estudio de Platón. Estaba equipado para transmitir a la edad media el legado de la antigüedad.

Renacimiento del aristotelismo	*Renacimiento del platonismo*
50 antes de C.: edición *princeps* del *Corpus aristotelicum* por ANDRÓNICO de Rodas; edición que suscita, sin tardanza, los comentarios de ALEJANDRO DE EGEA, de ASPASIO, de ADRASTO, en la época de Adriano.	En el cambio de las dos eras, FILÓN DE ALEJANDRÍA prefigura, a su modo, un renacimiento platónico. TRASILO, bibliotecario de Tiberio, reedita las obras de Platón.
Jesucristo	
Siglo I después de Jesucristo	PLUTARCO de Queronea (nacido en 45 — muerto en 120) desarrolla un platonismo ecléctico, completado por una demonología.
Siglo II. Defensa de Aristóteles por ARISTOCLES DE MESINA, cuyo discípulo ALEJANDRO DE AFRODISIA merece el título de «Segundo Aristóteles» y de «exegeta κατ'ἐξοχήν». La tradición del comentario desde ahora está admitida: es un género literario definido. Su influencia se extiende hasta la enciclopedia médica y las obras lógicas de GALENO (129-199).	Contenido primero por el aristotelismo, reaparece el platonismo: GAYO lo hace entrar a la fuerza en los cuadros estoicos. Su discípulo ALBINO (mucho tiempo conocido con el nombre supuesto de Alcinoo) es el maestro de GALENO y de APULEYO. Sus continuadores ÁTICO, TEÓN DE ESMIRNA, NICÓMACO DE GERASA (este último mezclando el pitagorismo con el platonismo). *A fines del siglo II*, con NUMENIO DE APAMEA, la visión neoplatónica y neopitagórica del mundo queda prácticamente fijada.
Siglo III. PORFIRIO (véase al lado), en su *Introducción al estudio del «Organon» (Isagoge)*, reanuda la tradición del comentario de Aristóteles.	El platonismo renovado toma un auge tal que FILOSTRATO, hacia el año 220, ve en ello el efecto de una inspiración divina. PLOTINO (204-270) y su discípulo inmediato PORFIRIO (sirio, anticristiano notorio) que escribe una *Vida de Pitágoras*, una *Vida de Plotino* y un *Comentario sobre el «Timeo»*.
Siglo IV. Comentarios de Aristóteles por TEMISTIO DE CONSTANTINOPLA, por SIRIANO (neoplatónico) y AMMONIO, que devuelve la primacía a Aristóteles.	JÁMBLICO († 330). MÁXIMO DE ÉFESO. PLUTARCO DE ATENAS.
Siglo V. Comentarios de ASCLEPIO y de JUAN FILÓPONO; más tarde, de DAMASCIO y de SIMPLICIO (el más erudito de los comentaristas).	PROCLO (410-485).
Siglo VI. Después del cierre de la escuela de Atenas por Justiniano, en el año 529, deberán refugiarse en Persia, en la corte de Cosroes.	

FILÓN EL JUDÍO

EL HOMBRE Y LA OBRA.

Nacido en Alejandría hacia el año 25 ó 30 antes de Jesucristo, Filón era de familia sacerdotal y miembro influyente de la comunidad judía de Alejandría. En relación de clientela con Antonia, madre de Claudio, cuyo intendente en Roma era Lisímaco, hermano de Filón, éste estaba al frente de una fortuna considerable. Al final de su vida fue enviado como embajador cerca de Calígula, ya fuese para llevar ante el emperador las quejas de los judíos contra el gobernador romano de Egipto, Flaco, ya fuese para obtener para su comunidad la dispensa de todo culto religioso hacia la persona del emperador. Murió hacia el año 40 después de Jesucristo, dejando numerosas obras de filosofía religiosa, entre las que se encuentran: *Sobre la obra del mundo*, *Alegorías de la ley*, *Que Dios es inmutable*, *La posteridad de Caín*, *La migración de Abraham*. Ha desempeñado un papel preponderante en el retorno de la filosofía griega al platonismo.

DOCTRINA Y MÉTODO.

El espíritu de Filón está formado a la vez por la herencia de toda la cultura griega y por la lectura asidua de la Biblia. Entre los autores griegos, los que utiliza de preferencia son Pitágoras y, sobre todo, Platón. Se dirá muy pronto: «O es Platón que filoniza, o es Filón que platoniza.» Por otra parte, Filón elogia muy alto la sabiduría de Oriente por su parentesco con las santas experiencias de Moisés: Filón no es el primero en creer que todo lo que hay de bueno y verdadero en las opiniones de los filósofos procede

de Moisés. La clave de su método es la alegoría. Podría decirse que Filón está dispuesto a interpretar la Biblia como los estoicos interpretaban a Homero. Este procedimiento le permite hacer entrar en sus comentarios bíblicos todos los temas filosóficos de su tiempo comprendidos los temas estoicos.

DIOS.

La tesis esencial que atraviesa todo el filonismo es el tema bíblico de la trascendencia divina. Mientras Aristóteles creía poder definir a Dios, y los estoicos nos proponen hacer la experiencia de lo divino en su forma cósmica, Filón, siguiendo al Éxodo y el Deuteronomio, nos invita a salir de lo creado: *Muy importante es la declaración de (Moisés). Tiene el valor de decir que es a Dios solo a quien debe reverenciar y nada de lo que hay después de él* (Éxodo 20, 3), *ni la tierra, ni el mar, ni los ríos, ni la realidad del aire, ni las variaciones de los vientos y de las estaciones, ni las especies de las plantas y de los animales, ni el sol, ni la luna, ni la multitud de los astros que circulan en filas armoniosas, ni el cielo, ni el mundo entero. La gloria de un alma grande y que sale de lo común, es emerger del devenir, y trascender sus límites para acercarse al solo ingénito según las prescripciones santas en que se nos ordena acercarnos a él* (*De Congressu* 133-134).

Dios es el Ser mismo. No tiene, pues, ninguna forma, ni ningún nombre. *No pienses que el ser* (ὄν) *que es verdaderamente el Ser, sea comprendido por nadie. En efecto, no tenemos en nosotros ningún instrumento que nos permita representárnoslo, ni la sensación, pues no es sensible, ni el espíritu. Y Moisés, que contempló la realidad sin forma —los oráculos divinos dicen, en efecto, que penetró en las tinieblas, simbolizando con ello la esencia invisible e incorpórea—, habiendo explorado todo de todas las maneras, buscaba ver el bien único y muy deseable. Pero como no encontraba nada, ni siquiera una idea, que tuviese algún parecido con lo que esperaba, rechazando toda enseñanza que viniese de las demás cosas, recurrió a aquel mismo que buscaba, diciéndole: Muéstrate a mí, que te vea claramente* (*De Mutatione Nominum* 7, 8). Es la doctrina de Dios incomprensible: θεός ἀκατάληπτος.

Entre el Ser increado y los seres creados, la oposición es tal, que no hay ningún parecido: *Verdaderamente, Dios no es como el hombre, ni como el cielo, ni como el mundo sensible, sino como Dios, si puede hablarse así, pues lo muy bienaventurado no admite ni parecido, ni comparación, ni símbolo (Cuestiones sobre el «Génesis»* 2, 54). *Dios es solitario y separado, ser único; y nada es parecido a él (Alegorías de la ley* II, 1). Esta afirmación de la trascendencia, completamente bíblica en el fondo, no desentona en la filosofía griega: choca con el panteísmo estoico, pero puede unirse a las célebres protestas de Jenófanes contra todo antropomorfismo. Filón substituye la distinción fundamental en el platonismo entre lo sensible y lo inteligible, por la oposición radical entre lo creado y lo increado.

Sin embargo, la piedad semítica y el sentido bíblico de la intervención divina en la historia compensan la importancia de esta negación de todo parecido: la trascendencia no impide la condescendencia de Dios. Los estoicos ya habían introducido en la filosofía esta noción indispensable a toda religión viva; pero era una noción típicamente semítica. Filón vuelve a ella: *Cuando nos acercamos a Dios y le servimos sin descanso, Dios mismo se da en correspondencia. Para hacer esta promesa, me apoyo en la palabra que dice: El Señor mismo es su parte (Deuteronomio* 10, 9; *De Congressu* 134).

EL SER.

Dios incomprensible es, sin embargo, manifiesto. Si se revela a quien renuncia al mundo por él solo, aparece ya a quien contempla el mundo. Este último tema, que es aristotélico y estoico, Filón lo matiza o precisa con su concepción de los *intermediarios*. Lo que conocemos de Dios en la contemplación del mundo son sus *potencias*. Filón puede volver a tomar las pruebas aristotélicas de la existencia de Dios, con la única reserva de que manifiestan una existencia, pero no revelan una esencia, sino en la actividad de sus potencias. *No es posible comprender el Ser verdadero a partir de su acción en el mundo, no ya sólo por medio de los oídos, sino tampoco con los ojos del espíritu. Él no dice, en efecto: «Miradme»*

— pues le es completamente imposible a la criatura captar el Ser de Dios —, sino: «¡Mirad que soy!» (Deuteronomio 33, 39), es decir: «¡Mirad mi existencia!» (Posteridad de Caín 167 y 168). El conocimiento de Dios por el mundo se explica pues en Filón por toda una teoría de las «potencias divinas». Lo que no está claro es la relación que Filón establece entre el ser divino y sus potencias: ¿es una distinción real? Lo que puede hacerlo pensar es que las «potencias» divinas son, a veces, asimiladas a los ángeles y llamadas gracias de Dios (χάριτες). Del Ser divino procederían así unos seres intermediarios entre Dios y el mundo sensible.

El problema de la distinción se hace particularmente espinoso en el caso de este intermediario por excelencia, de esta potencia suprema, que es el Logos de Filón. Éste, que lo llama tal vez «idea de las ideas» *(De fabrica mundi,* 25), lo llama otras veces «Hijo primogénito» y «el más antiguo de los ángeles» *(Confusión de las lenguas* 146). Filón no parece haber mantenido muy presente al espíritu el sentido bíblico del λόγος, sabiduría trascendente y creadora de Dios (cf. *Sabiduría* 9, 1 y 2): si no es ya *impersonal* como el Logos de Heraclito y de los estoicos, *según el cual* todo ha sido hecho, el Logos de Filón *por el* que todo ha sido hecho es, sin embargo, *inferior a Dios*. Esto basta para hacerlo irreductible al de san Juan.

El alma.

La inteligencia humana, capaz de remontarse desde este mundo al Logos, y desde el Logos a Dios, es una parte separada del Logos supremo. Y esto basta para garantizar su espiritualidad y su inmortalidad.

El devenir.

Filón vuelve a tratar el tema escéptico de la fragilidad y de la nada de las cosas sensibles, de las cosas humanas en particular. La materia, eterna, está eternamente sometida a la acción del Logos, que imprime formas en ella, fugitivas imágenes de lo inteligible. Todo lo que hay consistente y activo en este mundo viene,

pues, sólo de Dios; el resto no es más que pasividad· *Hacer es lo propio de Dios, y no está permitido atribuirlo a ninguna criatura; y lo propio de éstas es padecer (De Cherubin 77)*

El obrar.

La acción moral y religiosa no se le niega al alma humana. Los «intermediarios» que permiten al conocimiento remontarse desde el mundo contemplado hasta la existencia divina, permiten también al alma viva unirse con Dios. Toda la Biblia es la historia del alma que se acerca o se aleja de Dios, según se aleje o se acerque al cuerpo. Es decir, que, a imagen de los héroes y sobre todo de los patriarcas y de los profetas, el alma debe entregarse a la acción ascética, condición de la unión con Dios. Aun hay que añadir que esta acción misma y la libertad que se emplea en ella deben ser referidas a la gracia de Dios.

El tema platónico de la purificación vuelve a encontrarse así en la base de la espiritualidad filoniana.

PLOTINO

El hombre y la obra.

Plotino nació en el año 204, en Licópolis. En 232, el trato y las enseñanzas de Ammonio Saccas provocan en él una verdadera conversión a la filosofía. En 242, sigue al ejército de Gordiano a Persia, y después a Oriente, donde pudo haber conocido algo de las filosofías hindúes. En el año 244, se establece en Roma y abriga el proyecto de fundar una ciudad platónica. En el 270 muere en Minturnas.

Su discípulo inmediato, Porfirio, al mismo tiempo que escribe la *Vida de Plotino*, recopila y publica las obras de su maestro. Por él conocemos el orden cronológico de la composición de los cincuenta y cuatro tratados escritos por Plotino en respuesta a preguntas hechas por sus discípulos y sobre todo por el mismo Porfirio. A este orden cronológico, Porfirio prefirió un orden más o

menos lógico, obedeciendo además a preocupaciones de simetría aritmética: se citan los tratados de Plotino según el orden que Porfirio les dio en seis *grupos de nueve (Ennéadas).*

DOCTRINA Y MÉTODO.

La filosofía entera de Plotino no es, sin duda, sino un *método*. No sólo un método intelectual, sino ante todo un método práctico para llegar a la realidad inteligible y, accesoriamente, para describirla: de hecho, según la intención que define al sabio en toda la filosofía postaristotélica, Plotino cree haber descubierto el secreto de la purificación que nos permite pasar al estado bienaventurado. El *medio* fundamental de este método purificador es la *reducción a la unidad*, que permite a nuestro espíritu remontarse hacia el principio llamado el uno.

Sin embargo, para entender bien el uso teórico y práctico que conviene hacer de esta *reducción*, es necesario tener presente al espíritu la «visión del mundo» que Plotino hallaba en la corriente neoplatónica que le precedía y de la que no estaban ausentes totalmente ciertos principios estoicos.

Su gran principio es que el grado de realidad es función del grado de unidad. Los estoicos habían insistido ya acerca de la importancia de la unidad en la substancia; Plotino lo comprende de un modo mucho más profundo: la unidad no se debe a la penetración de un agente que une las partes por la fuerza de su «tensión». La unidad menor, según Plotino, se une inmediatamente a una unidad superior, de la que depende: así, la unión de las partes del cuerpo depende de la unidad del alma; o aún, la unión de los teoremas en una ciencia depende de la unidad del espíritu que los concibe. Así pues, nada *es* sino por el *uno*. Contra Aristóteles, Plotino sostiene que el uno es anterior al ser: fundamenta la *henología* por encima de la *ontología*. Hay que entender esta unidad como plenitud y no como una formalidad vacía. El uno, lleno de todo lo que lo múltiple desparrama, no puede ser pensado a modo de una reunión mecánica, sino de una síntesis inteligente; el tipo de la unidad que fundamenta al ser, es el acto de contemplación. Y la naturaleza también es contemplación...

Según este principio se comprende que la realidad presente niveles en que se degrada la unidad:

1.° El uno, en el que se encuentran, a la vez, el uno de *Parménides* y el bien de la *República* de Platón, está por encima del ser y de la esencia. Lo es todo y no es nada. Para evitar decir que tiene las determinaciones de la esencia, mostrará de él un sujeto (en griego «hipóstasis») real. Si se le proclama «primero», «uno», «bien», habrá que añadir que estos nombres sólo lo califican en su relación con el mundo, no en sí mismo.

2.° No permanece solitario: como todo viviente perfecto, produce su «semejante», por una *procesión* que se duplica en seguida con una «*conversión* de lo producido hacia el principio». El producto inmediato de esta procesión, que puede llamarse la segunda hipóstasis, es *el ser*. Éste añade al uno las determinaciones que lo hacen inteligible en acto, lo que implica en él el acto de inteligencia. La segunda hipóstasis puede, pues, ser llamada indiferentemente «ser», «mundo inteligible» «inteligencia».

3.° La procesión se continúa con *el alma*. Contra Aristóteles, que absorbe el alma en el cuerpo, el platónico, como el estoico, ve en ella sobre todo la sede del destino, ya se trate del alma del mundo o del alma individual. El alma del mundo es responsable del movimiento circular de los astros, y del tiempo que este movimiento engendra y mide. Las almas individuales son sólo partes separadas de ella, que vienen a desempeñar en el teatro del mundo un papel asignado por la providencia. Esencialmente inclinadas hacia el tiempo y el lugar, las almas se dan un cuerpo; y por ello toda alma es un intermediario entre el mundo inteligible que contempla y el mundo sensible que proyecta.

4.° Pero si el alma proyecta su cuerpo de modo que hace de él una realidad sensible, es que encuentra, en el último grado de la procesión, este «ser inexistente» o este «no ser existente», esta «mentira verdadera»: *la materia*. No hay en ella una cuarta hipóstasis, pues es irreal, indeterminada por una razón inversa de la que constituye la indeterminación del uno. El uno es más que ser: ella es menos que ser.

Se adivina, desde entonces, cuál es el lugar del hombre en el universo. Formando parte del mundo sensible por su cuerpo, por su

alma está metido en el proceso de retorno y de conversión en que el alma del mundo es conducida a la contemplación de lo inteligible. Una ascesis y una mística emparentadas con la de Filón y a las que, por Ammonio Saccas, se ha creído poder suponerle antecedentes cristianos, cruzan todo el plotinismo: se trata de liberarse de la carne y unirse al primer principio. Pero aquí pueden ofrecerse muchos caminos y se conciben muchos matices. Parece que Plotino ha optado por una religión filosófica en la que se encuentra, llevada al colmo de la lucidez y del fervor, la esencia misma del paganismo: lo divino está a la vez por encima del hombre y en continuidad con el hombre; el paso de la condición humana a la condición de dios es cuestión de método y de esfuerzo continuo; la interiorización y la unificación progresivas del alma humana acabarán, no sin que contribuya desde dentro el resplandor secreto del principio supremo, por hacer coincidir el hombre con el uno. Pero este fin que podríamos creer delante de nosotros, el análisis filosófico y la purificación moral nos mostrarán que ya está realizado en nosotros. A lo que somos, no tenemos nada que añadir; no tenemos más que despertarnos a nosotros mismos...

Pero, a decir verdad, este esbozo sumario deja perder todo lo que, en el dédalo de las *Ennéadas* (a la vez conversaciones, discusiones, «diatribas» a la manera de los estoicos, exhortaciones morales, consejos...), nos muestra a Plotino atento a invocar la experiencia, a respetar todos los matices, a resolver todas las dificultades. Es preciso, pues, recorrer todos los problemas abordados sucesivamente, fiándose de la agrupación que nos propone Porfirio, pero reconstruyendo, en el interior de cada Ennéada, el orden cronológico de la composición (una sola evolución aparece: la que conduce a Plotino a negar luego al uno la conciencia y el pensamiento que le había atribuido primero).

El obrar.

La Ennéada I *contiene los tratados que se ocupan de moral* (Porfirio, *Vida de Plotino* 24, línea 16).

El primer tratado es el primero en fecha y el más leído de los escritos de Plotino. Plotino critica en él la reducción (estoica o

neopitagórica) de la belleza a la proporción de las partes en el todo. Lo bello, según él, es percibido por reminiscencia de la realidad trascendente que se comunica a los elementos. Esto permite pasar a la belleza moral: ésta es el recogimiento del alma en sí misma, aislándose de los deseos del cuerpo: *Huyamos, pues, hacia nuestra querida patria; nuestra patria es el lugar de donde venimos y nuestro Padre está allá arriba. La técnica de la salvación está enteramente en nuestro poder: Vuelve a ti mismo. Quita lo superfluo. ¿Eres tú entero una luz..., absolutamente sin medida? Tú entonces te has convertido en una visión; ten confianza en ti, no necesitas guía* (*Sobre lo bello* I, 6).

Pero el suicidio no es el camino normal para volver hacia la patria: mientras nuestros progresos puedan continuar, no hay que hacer salir por la fuerza nuestras almas de nuestros cuerpos (*Sobre el suicidio razonable* I, 9).

Se ve entonces lo que es la virtud: es la semejanza con Dios que empieza con la huida de aquí abajo, según lo que enseña Platón en el *Teeteto*. La virtud no es, pues, la purificación, sino la pureza que de ella resulta; pureza que no es completamente negativa, sino la mirada que se eleva (Platón), el alma que se vuelve hacia el bien, en una palabra, la «conversión», que es asimilación positiva. Toda la virtud del alma está pues en la inteligencia que contempla; en cuanto a la inteligencia suprema, ella misma constituye sus propias virtudes (*Sobre las virtudes* I, 2).

Así pues, un intelectualismo que le viene de Sócrates y de Platón rige toda la moral de Plotino: *La filosofía estudia la moral partiendo de la dialéctica... Los hábitos racionales sacan su carácter propio de este origen dialéctico. Las virtudes inferiores pueden existir sin la dialéctica, pero son entonces imperfectas y defectuosas, simples disposiciones naturales a la virtud* (*Sobre la dialéctica* I, 3).

A la pregunta: *¿La felicidad está unida a la duración?*, Plotino responde que sería así si la felicidad fuese una cosa producida por acumulación de elementos, pero que no lo es: la felicidad es un estado interior del alma, independiente de las acciones que han podido conducir a ella (I, 5).

¿Qué es, pues, la felicidad? Separándose tanto de Aristóteles

como del Pórtico, Plotino cree que no se reduce ni al cumplimiento de la función propia, ni al acuerdo con la naturaleza, sino a una superación del «sí mismo» orgánico hacia *la vida primera y completamente perfecta (Sobre la felicidad* I, 4).

Muy alejada de esta vida suprema es la vida imperfecta y mezclada que nos corresponde. *¿Qué es el ser vivo y qué es el hombre?*, se pregunta Plotino al envejecer. Insatisfecho del hilemorfismo peripatético y de la «compenetración» estoica, Plotino concibe la presencia del alma en el cuerpo como una iluminación que produciría un término nuevo: la naturaleza animal. Pero a esta parte animal se superpone la parte intelectual, que es la única que es verdaderamente «nosotros». De donde dimana la consecuencia moral: *Esta alma inmóvil está, pues, libre de toda responsabilidad en las faltas que el hombre comete y en las que sufre... Nuestras faltas provienen de la victoria que obtiene sobre nosotros la parte más mala del ser múltiple que somos... Hacemos pues el mal cediendo a los peores elementos de nuestra naturaleza* (I, 1).

El mal no es, pues, un atributo inherente al alma. Se confunde con lo ilimitado, lo desmesurado, lo informe, en una palabra: la materia. El alma sólo es mala porque está mezclada con la materia. *Hay que concluir que no somos el principio de nuestros males, sino que los males existen antes que nosotros; el mal posee al hombre a su pesar... Nosotros podemos dominarlo... por la parte inmaterial de nosotros mismos... El principio capaz de dominar la materia se purifica huyendo de ella.* En cuanto a la necesidad del mal, Plotino razona del modo siguiente: *Hay necesariamente algo después de lo primero, por tanto, hay un término último; este término es la materia que no tiene ninguna parte del bien (Sobre el origen y la naturaleza de los males* I, 8).

Llegado a la extrema vejez, Plotino escribe *Sobre el primer bien y los demás bienes.* Nada es bien sino por tendencia al bien en sí, y por imitación del bien en sí. La vida es pues un bien, no en cuanto une alma y cuerpo, sino *porque se defiende del mal por medio de la virtud. La vida en el cuerpo es ella misma un mal, es por la virtud por la que el alma llega al bien y no viviendo el compuesto, sino separándose ya* (I, 7).

La Ennéada II *reúne los tratados que se ocupan de física; contiene los tratados sobre el mundo y los que se relacionan con él... La* Ennéada III *contiene también, además de los tratados sobre el mundo, unos tratados sobre los objetos considerados en su relación con el mundo* (PORFIRIO, *Vida*, 24, líneas 28 y 41).

Como Aristóteles, Plotino concibe la materia como substrato común, pero la encuentra incluso en los inteligibles: *Si las formas son muchas, es preciso que haya en ellas algo común y algo propio por lo que difieran. Esto propio, esta diferencia que las separa, es la figura de cada una. Pero, si hay figura, hay también algo figurado, en lo que consiste la diferencia. Hay, pues, una materia que recibe la figura, y que es siempre el substrato.* ¿Por qué admitir una materia en lo inteligible? *Hay aquí abajo un mundo inteligible, y el mundo sensible es una imitación de él; ahora bien, éste está compuesto de materia y de forma; por tanto, hay necesariamente materia en aquél.* Pero, señalando la diferencia entre las dos materias, Plotino expone su concepción de la materia sensible: *La materia divina recibe un límite definido, y posee una vida bien determinada, a saber: intelectual... la materia del cuerpo no es más que un cadáver adornado... En el cuerpo, la forma es sólo una imagen... Los que dicen que la materia es una substancia tendrían razón si hablasen de la materia inteligible... Es la substancia concebida con la forma que hay en ella.* Al contrario, la materia de los cuerpos no tiene cualidad propia: *el carácter propio de la materia es: no forma. El hecho de no estar calificada entraña el de no tener ninguna forma.* Su carácter propio es *su manera de ser respecto de los demás, a saber, que ella es una cosa distinta de ellos.* Alteridad absoluta que la coloca por debajo del ser *(Sobre las dos materias* II, 4).

Contra Aristóteles, Plotino cree que el movimiento circular del cielo no necesita un motor inmóvil. El primer principio no es un agente cuya influencia produciría el movimiento en los seres inferiores: es, más bien, como para Aristóteles, el término amado: *Si el alma circula en torno de Dios, lo rodea con su amor y se establece, tanto como puede, en torno de él:* pues todo depende de él; no pudiendo dirigirse hacia él, da vueltas en torno de él.

Así *el cielo se mueve con un movimiento circular porque imita a la inteligencia (Sobre el movimiento circular* II, 2).

También contra Aristóteles, Plotino piensa que la cualidad no está añadida a la substancia inteligible: no es más que la actualización de su potencia de producir sus propias determinaciones. Sólo en lo sensible, la cualidad añade algo a la substancia *(Sobre la cualidad y la forma* II, 6).

Siempre contra Aristóteles, Plotino concibe la potencia exclusivamente como potencia activa, y se verá luego (III, 8) lo que ya ha sido insinuado (II, 4): la única potencia que es una realidad es la que caracteriza la vida. La ontología de Plotino es vitalista. Según esta concepción, sólo la potencia activa pasa a acto, y por sí misma; la potencia pasiva, nunca. Dicho de otro modo: no es el ser en potencia el que se convierte en ser en acto, es la potencia del ser la que produce su acto. De donde sale el célebre estatuto ontológico de las materias: la materia inteligible está siempre en acto: *Aquí abajo, no hay ninguna materia en que algo esté en potencia; tampoco hay un futuro real que no sea ya real*... en una palabra, *no hay, pues, nada aquí abajo en lo que haya un ser en potencia*. Por tanto, en los inteligibles, por ejemplo, en el alma, no hay nada en potencia, *sino que el alma es la potencia productora de estas cosas*. Por el contrario, la materia sensible es un ser en potencia, e incluso todos los seres en potencia. *Así pues, ¿ella es ya, si es en potencia? Sí, es ya en cuanto ser por venir; su único ser, es este ser futuro que se anuncia en ella; su ser se reduce a lo que será*. Por ello *es rechazada fuera del ser, completamente separada de él*, y por consiguiente —el colmo de la oposición a Aristóteles—, *es incapaz de transformarse, y es siempre el no ser que era: Queriendo revestirse de las formas, no llega ni siquiera a guardar su reflejo. Fantasma en acto, mentira en acto, real no ser. Si es necesario que sea, es necesario que no sea en acto*. Introducir en ella el acto sería hacerle perder su único ser, que es el de no tenerlo. Para ser verdadera potencia pasiva, la materia sensible debe ser irreal *(Sobre las expresiones: en potencia y en acto* II, 5).

Contra los gnósticos, que pudo conocer en Roma, Plotino muestra que el desprecio del mundo conduce al desprecio de su modelo inteligible: *Despreciar al mundo, despreciar a los dioses y todas*

las bellezas que hay en él, no es hacerse un hombre de bien. Cuando se ama a alguien, se ama también a todos los que están emparentados con él; se ama a los hijos, cuando se ama a su padre; y toda alma viene del Padre inteligible. Y las almas de los astros tienen mucha más inteligencia, bondad y más contacto con los inteligibles que las nuestras (Contra los que dicen que el demiurgo del mundo es malo y que el mundo es malo II, 9).

Pero Plotino no desdeña discutir sobre puntos de detalle: respecto de la «mezcla total» o «mixión perfecta» (nosotros diríamos: la combinación química), Plotino rechaza tanto la teoría estoica como la aristotélica *(Sobre la mezcla total* II, 7). Rechaza igualmente las soluciones estoica, aristotélica y epicúrea del problema tan discutido: *¿Por qué los objetos vistos de lejos parecen pequeños?* (II, 8).

Contra el dogma cristiano del fin del mundo, que conoce a través de los gnósticos, Plotino defiende la pura doctrina de Platón corrompida por algunos intérpretes estoicizantes: la incorruptibilidad del cuerpo del mundo se debe a la superioridad del alma del mundo *(Sobre el mundo* II, 1).

Plotino admite que los astros son para nosotros signos que permiten prever el futuro, pero no que ejerzan una influencia sobre lo que depende de nuestra libertad *(Sobre el problema de la influencia de los astros* II, 3).

El tema de la libertad reaparecerá a menudo en Plotino. Y primero en esta Ennéada III, que agrupa unos tratados sobre el espíritu en el mundo.

Contra los estoicos que destruyen la libertad con el destino, Plotino mantiene que *cada uno de nosotros es él mismo*, que *nuestros pensamientos y acciones son nuestras*, que *nuestras acciones buenas o malas vienen de nosotros* y que *no hay que atribuir al universo la producción del mal*. Para ello, *introduce el alma en las cosas como un principio diferente de ellas: es ella la que une todas las cosas* (de donde viene la posibilidad de la predicción y de la adivinación), pero *sin haber salido ella de una semilla*. Su libertad original, que era total cuando estaba sin cuerpo, persiste en el cuerpo, más o menos disminuida, según que el alma ceda o resista *(Sobre el destino* III, 1).

La libertad humana no es, pues, un absoluto; pero tampoco está

alienada por la sumisión a un demonio. En esta última noción, lectura demasiado literal de los mitos platónicos, Plotino ve solamente el símbolo de la potencia que nosotros colocamos en primer rango: es el principio inmediatamente superior a la facultad que cada cual toma por guía. Para quien se entrega a la vida de los sentidos, es la razón; para quien lleva una vida razonable, es el principio superior a la razón. En todos los casos, un principio así *preside nuestra vida sin actuar él mismo* (*Sobre el demonio al que hemos correspondido en reparto* III, 4).

Como hemos visto anteriormente (II, 5), la potencia pasiva no tiene lugar entre los seres incorpóreos. Consecuencia: el alma en sí misma es impasible, no adquiere lo que se llama su parte pasiva (o patética, o pasional) si no es uniéndose a lo que es inferior a ella. La materia también es impasible, pero por la razón inversa, porque es un no ser, un no cuerpo, y porque sólo es ser y cuerpo por el juego fugitivo de una perpetua mentira, comparable a la falsa plenitud del espejo, en el que está todo en apariencia, pero nada en realidad. *No gana nada cuando se le añade una forma, y no pierde nada cuando se le va.* Madre estéril, es mujer porque puede recibir, pero infecunda, pues no puede procrear nada. El alma y la materia pueden pues ser llamadas incorpóreas e impasibles, aunque en dos sentidos completamente distintos (*Sobre la impasibilidad de los incorpóreos* III, 6).

Con el tratado *Sobre la naturaleza, la contemplación y el uno*, se llega al corazón del plotinismo: recuperando la noción platónica y estoica del *logos* (relación, verbo y ley) e interpretándola a la luz de su propia experiencia de la vida interior, Plotino toma un punto de partida experimental: la naturaleza. En la naturaleza hay algo que cambia (la materia) y algo que permanece (el *logos*). *La naturaleza es una razón que produce otra razón; esta razón que ha engendrado da algo de sí misma al substrato material; pero ella permanece inmóvil.* La noción de *logos* se verifica en tres grados: grado ínfimo: es una razón muerta, sin potencia (activa); grado medio: es una razón viva, que tiene potencia para producir la forma en el ser engendrado; y grado supremo: es una razón que no está ya en el mismo plano, actúa como alma y no ya como naturaleza; produce la forma en sí misma. La razón ínfima no es más

que objeto de contemplación; las otras dos son los sujetos de la contemplación, la razón mediana según un modo que no es el del pensamiento discursivo, sino un modo silencioso, por tanto implícito, más vago y más débil, es la conciencia de un durmiente que no es distinta de cuando está consciente. A favor del juego de palabras autorizado por el vocablo griego *logos*, es en suma la definición del ser por la conciencia, tal como se la verá renacer espontáneamente en Bergson y Teilhard. A partir de ahí, no es difícil reconstruir toda la jerarquía de los principios: el alma es contemplación productora de su objeto; la inteligencia es contemplación identificada a su objeto; en cuanto al uno (o al bien), como es principio primero, *es la potencia* (productora) *de todo;* no hay, pues, que atribuirle nada que no sea él mismo, *principio que no necesita nada y que tampoco necesita pensar* (III, 8).

Contra Aristóteles y algunos lectores neoplatónicos del *Timeo*, Plotino desolidariza el tiempo de todo fenómeno físico. Quiere mostrar que el tiempo es la degradación de la eternidad, igual que la vida y la contemplación de la naturaleza son las degradaciones de la inteligencia, degradaciones de las que el alma es la única responsable *(Sobre la eternidad y el tiempo* III, 7).

Plotino, al envejecer, vuelve sobre la concepción del *logos* a propósito del destino de las almas en este mundo sometido a la providencia. Los epicúreos niegan la providencia, los gnósticos acusan al malvado demiurgo, los peripatéticos dejan gran lugar al azar: Plotino, siguiendo a los estoicos y a Filón, justifica el *logos* universal: *Es el logos que lo hace todo como soberano y según su voluntad; es conforme consigo mismo, haciendo a los seres que se llaman malos; no quiere que todo sea bueno; es como el pintor que no hace solamente ojos en un animal; igualmente el logos no hace solamente seres divinos... Y nosotros somos como estos críticos ignorantes que acusan al pintor no haber puesto por todas partes bellos colores, cuando ha puesto en cada lugar los que convenían.* Y, contra la bella imagen estoica: *Es pues absurdo hacer aparecer las almas en la escena del mundo atribuyéndoles la iniciativa del bien y del mal: es privar al logos de hacer el bien, para quitarle la responsabilidad del mal (Sobre la providencia* III, 2 y 3).

Escrito en la vejez de Plotino, el tratado *Sobre el amor* resume

su cosmología e introduce en su psicología: *Considerando primero la pasión que atribuimos al amor, nadie ignora que ella es la causa por la que nace en las almas la idea de unirse a las cosas bellas; y se sabe que este deseo nace, a veces, en hombres temperantes que se unen a la belleza en sí misma, y a veces intenta ir a parar a alguna acción vergonzosa.* De donde viene la diversidad de los amores, según la diversidad de las almas: *Cada alma toma para sí el eros que corresponde a su naturaleza, y engendra un eros diferente según sus méritos y según lo que ella es... Como el alma individual es al alma universal..., así el eros individual es al eros universal... Eros conduce, pues, a toda alma al bien; pero el eros del alma de arriba es un dios que la une eternamente al bien; el del alma mezclada con la materia es un demonio.* Por ello, en el mito del *Banquete,* Eros es un hijo de Poros (la riqueza) y de Penía (la necesidad) *porque desde que un ser desea recibir, se ofrece como materia a este bien que le llega. Eros es, por tanto, un ser material, un demonio nacido del alma, en cuanto el alma está falta del bien y aspira a él* (III, 5).

El alma.

La Ennéada IV, *que viene después de los tratados relativos al mundo, contiene los que son relativos al alma* (Porfirio, *Vida,* 25, línea 10, que añade, línea 21: *al alma tomada en sí misma).*

Escrito por Plotino al principio de su carrera, el tratado *Sobre la inmortalidad del alma* es muy escolar. Plotino toma posición respecto del materialismo epicúreo y sobre todo estoico, y después respecto del aristotelismo. Es imposible que el alma sea un cuerpo: innumerables argumentos lo demuestran. Es imposible que sea la *entelequia* del cuerpo, so pena de ser inseparable de él. *Su ser no consiste, pues, en ser la forma de un cuerpo; es una substancia que no debe su ser a que esté alojada en un cuerpo, sino que existe antes de ser el alma de este animal cuyo cuerpo engendrará el alma. ¿Cuál es, pues, su esencia? Si no es ni cuerpo, ni manera de ser del cuerpo, sino acción y producción, si muchas cosas están en ella y son de ella, y si es substancia que existe independientemente de los cuerpos, ¿de qué especie es, pues?* Observando que los cuerpos

nacen y perecen, y, por tanto, no son verdaderamente, Plotino concluye que otra naturaleza es el ser verdadero, principio de movimiento, que da la vida al cuerpo y la tiene por sí misma: *se necesita una naturaleza primitivamente viva, que debe ser imperecedera y eterna, porque es principio de vida para el resto de los seres vivos. Este ser primitivo y eterno no está muerto como la piedra o la madera.* Por consiguiente, *el alma es de la misma raza que la naturaleza divina y eterna.* Lejos, pues, de que el cuerpo sea el alma, él es el que frena la vida. Purificarse del cuerpo es el medio de llegar a una vida divina y eterna. *Si todos los hombres fuesen así, nadie sería bastante incrédulo para no creer que su alma es enteramente inmortal.* Puesto que la vida verdadera consiste en ser sin cuerpo, se plantea entonces el problema de saber *cómo el alma entra en el cuerpo.* Plotino esboza a grandes rasgos su solución: distingue la simple inteligencia, que «permanece aquí abajo», sin tendencia ni deseo, y *el ser que se une al deseo y tiende a producir un orden conforme al que ha visto en la inteligencia.* Así es el alma: *su inteligencia no está afectada por el cuerpo;* al contrario, *el alma, habiendo tomado impulso lejos del primer rango, avanza hasta el tercero por el acto de la inteligencia* (IV, 4).

Este mismo problema lo trata el célebre soliloquio: *A menudo me despierto a mí mismo escapándome de mi cuerpo; extraño a todo lo demás, en la intimidad de mí mismo, veo una belleza maravillosa en el grado supremo... Pero después de este reposo en lo divino, una vez he vuelto a bajar de la inteligencia al pensamiento razonante, me pregunto cómo opero actualmente este descenso, y cómo el alma pudo venir alguna vez a los cuerpos...* Respecto de esto, *Platón no dice siempre lo mismo, de modo que pueda verse fácilmente su intención.* Plotino da al problema una forma precisa: *¿El Creador ha hecho bien o mal uniendo el alma al cuerpo del mundo y nuestra alma a nuestro cuerpo?* Y ésta es su solución general: *No es un mal para el alma dar al cuerpo la potencia de existir, mientras la providencia que ejerce sobre un ser inferior no le impida permanecer en un lugar mejor.* Así pues, el descenso de un alma a un cuerpo no la hace mala. Pero, ¿qué es lo que la obliga a descender? La respuesta está en la concepción que Plotino tiene de la potencia: *No es posible que la totalidad se mantenga en lo*

inteligible, por el solo hecho de que después de ella alguna otra cosa está en potencia de ser engendrada, inferior, sin duda, pero existente por necesidad, ya que la realidad anterior lo es también. Desde este punto de vista, *la necesidad implica la libertad*, y *la libertad en el descenso no es contradictoria con la obligación. Es necesario que el uno no exista solo; es necesario que las almas no existan solas: a toda naturaleza le es inherente producir lo que viene después de ella y desarrollarse yendo desde un principio indivisible, especie de semilla, hasta un efecto sensible.* No es necesario inmovilizar la potencia del superior, sino desarrollar todos sus efectos hasta el último en toda la extensión de lo posible. *Es, pues, mejor para el alma estar en lo inteligible, pero es necesario, con la naturaleza que tiene, que participe en el ser sensible. No es, pues, verdad que ninguna alma, ni siquiera la nuestra, esté enteramente inmersa en lo sensible; hay en ella algo que siempre permanece en lo inteligible.* Sólo la complacencia demasiado larga en el mal constituye una falta punible con castigos positivos. La caída no es una falta, sino una necesidad. La salvación no es un acto contrario a la voluntad, sino el simple retorno al acto natural, eterno, y, por otra parte, necesario, de la contemplación o conversión (IV, 8).

Abordando la cuestión urgente de la relación entre las almas individuales y el alma universal, Plotino nos introduce en su metafísica. Por una parte, el alma debe ser única en el universo como es única en mí, y más aún. Pero, por otra parte, si no hay más que un alma en el universo, cuando yo experimento una impresión, todo el universo debería experimentarla a la vez... No más, responde Plotino, que estos monstruos marinos que, según dicen, no se dan cuenta de las débiles impresiones producidas en sus extremidades. Sin embargo, admite la simpatía a distancia, la telepatía, los sortilegios: pruebas de que el universo es uno por unidad de alma. El problema, pues, se formula: *¿Cómo un ser, permaneciendo el que es, podría sacar de él muchos seres?* Invocando la ayuda de un dios, responde entonces: *Doble necesidad: por una parte, si existen muchas substancias, es necesario que haya una antes que ellas; por otra parte, es preciso que de ella resulten muchas.* Se reconoce aquí el principio platónico: si se comprueba la pluralidad, debe

presuponerse la unidad anterior, y el principio de Plotino: si se reconoce la unidad, hay que concederle la potencia de producir la multiplicidad. Las almas múltiples están, pues, en el alma única de la manera como los conocimientos de detalle están en la ciencia total: *El sabio tiene actualmente a la vista la parte de la ciencia que necesita; esta parte ocupa el primer lugar; pero todas las demás la siguen y están en potencia de un modo latente* (*Sobre la cuestión de saber si todas las almas no forman más que una* IV, 9).

Vuelve a tratar la cuestión en las *Aporías concernientes al alma*, con otros problemas particulares, como la memoria, el apetito, la visión, la muerte, la oración (IV, 3, 4 y 5).

En el tratado *Sobre la sensación y la memoria* discute la teoría aristotélica del conocimiento sensible (IV, 6).

LO DIVINO.

La Enneada V *contiene las cuestiones relativas a la inteligencia, pero cada uno de los tratados contiene también en algunos lugares cuestiones relativas a lo que está más allá de la inteligencia, sobre la inteligencia que hay en el alma y sobre las ideas* (PORFIRIO, *Vida* 25, líneas 22s).

Escrito al principio de la reflexión de Plotino, el tratado *Sobre la inteligencia, las ideas y el uno* parte de la experiencia humana: algunos hombres creen que las cosas sensibles son las primeras y las últimas; otros, como pájaros pesados, tratan de llegar a la sabiduría; otros se elevan hasta lo honesto, pero vuelven a caer, con lo que ellos llaman «virtud», en la acción práctica, y en la «elección». Otros, en fin, por encima de las nubes y las tinieblas, perciben la región de verdad, que es su patria bien gobernada.

Siguiendo la iniciación del *Banquete* a las cosas del amor, se pasa de los cuerpos bellos a la presencia de la belleza, al alma, que los forma, y después al pensamiento, que da la belleza al alma. La verdadera inteligencia es, en efecto, bella por sí misma. No es «el primero»: *Está colocada delante del principio primero respecto de nosotros; vestíbulo del bien, nos hace conocer el bien.* ¿Cuál es, pues, la naturaleza de la inteligencia? Tomando de nuevo una afirmación de *Filebo*, Plotino recuerda que *todo lo que es llamado ser está com-*

puesto. Invocando entonces un principio aristotélico, añade: *¿cómo se explicaría que un ser en potencia se convierta en ser en acto, si no hubiese una causa que lo hiciese pasar al acto?* Y concluye: *Si se toma la inteligencia en el verdadero sentido de la palabra, hay que comprender con ello no una inteligencia en potencia y que pasa del estado de ininteligencia al estado de inteligencia... sino la inteligencia en acto y existente perpetuamente.* Es, pues, inseparable de sus objetos. *Es lo mismo que los seres. Los contiene a todos en ella, no como en un lugar, sino porque ella se contiene a sí misma, y ella es para ellos una unidad. El acto de la inteligencia y el acto del ser son un acto único. El ser y la inteligencia son un acto único. Pues una es nuestra inteligencia que divide, y otra es la inteligencia indivisible que no divide al ser ni a los seres* (IV, 9).

También muy pronto, Plotino redactó un breve tratado donde se expone con detalle la doctrina del uno, pero con algunas precisiones que no se retendrán. No siendo la inteligencia el primero, es preciso que más allá de ella esté el primero. *Éste es verdaderamente el uno; no es otra cosa que «uno» primero y después; incluso es falso decir de él: es uno;* está más allá de la esencia, según palabras de *República* VI. Para ser principio, debe bastarse; por tanto, debe carecer de composición, debe ser perfectamente simple, por tanto, único; pues si tuviese igual, los dos no serían más que uno. Por otra parte, siendo perfecto, y el más perfecto, su potencia (activa) es igualmente primera; es, pues, el más poderoso de todos, *y las demás potencias deben imitarlo tanto como puedan. Ahora bien, cuando un ser llega a su punto de perfección, vemos que engendra... ¿Cómo, pues, el más perfecto y el primer bien permanecería inmóvil en sí mismo? ¿Por envidia? ¿Por impotencia? Es preciso, pues, que algo proceda de él.* Pero la inteligencia es compuesta; por tanto, no es ella la que es el primer principio. ¿Hay, pues, que negar la inteligencia al uno? La respuesta que propone aquí Plotino no será retenida después: *El uno no está de algún modo privado de sentimiento; tiene un total discernimiento de sí mismo; la concepción que es él mismo, consiste en un reposo eterno y un pensamiento, pero en un sentido diferente del que vale para el pensamiento de la inteligencia.* Si comprendemos bien las últimas líneas de este tratado, Plotino recuerda, al mismo tiempo, el fundamento de su vita-

lismo: el ser no es un cadáver, ni un no viviente, ni un no pensante, y propone una distinción entre el acto de la esencia y el acto que resulta de la esencia: el acto que hay en el uno trasciende la distinción del ser y de la esencia. Su simplicidad le prohíbe tener ideas, pero no ser consciente de sí *(Cómo lo que sigue al primero viene de lo primero, y sobre el uno* v, 4).

Así Plotino muy pronto pone las bases de una religión, que resume, sin duda, la consigna que en el momento de morir dejó a Eustaquio (PORFIRIO, *Vida* 2, línea 25): *¡Esforzaos en reunir lo divino que hay en vosotros con lo divino que está en el universo!* El alma, cosa divina, nacida de Dios, debe volver a Dios, o más bien reconocer que nunca lo ha abandonado completamente. *¿De dónde viene, pues, que las almas han olvidado a Dios, su Padre, y que, siendo fragmentos venidos de él y completamente suyos, se ignoran a sí mismas y lo ignoran? Para ellas, el principio del mal es la audacia, la génesis, la alteridad primera y la voluntad de ser de sí mismas.* Contentas de ser independientes, corren en sentido opuesto. Olvidando a su padre, acaban por despreciarse a sí mismas. Y hay que recordarles su raza y su dignidad. Que comprendan primero lo que es *animar:* el alma *no se fragmenta para animar con cada una de sus partes cada parte del cuerpo, sino que todas las partes viven por el alma entera, y está presente en todas las partes, semejante, en cuanto al «uno» y en cuanto al «por todas partes», al Padre que la ha engendrado. Ésta es, pues, la cosa divina y preciosa que es el alma: a partir de ahora, con la ayuda de un principio tal, ten confianza de encontrar a Dios; con un motor tal, sube cerca de él: no está muy lejos y los intermediarios no son numerosos.* Son las tres hipóstasis, correspondientes a los tres grados de realidad distinguidos por Platón. *La inteligencia es como un padre que nutre el alma, pero que no la ha engendrado en un estado perfecto, si es comparada con él. Pero el acto de inteligencia tiene una causa diferente de sí mismo, que es también la causa del ser... ¿Cómo, pues, ve el pensamiento? ¿Qué ve? ¿Cómo existe y nace del uno a fin de ver?* La respuesta de Plotino es que la inteligencia es una imagen semejante al uno. *Pero, ¿cómo el uno engendra la inteligencia? Porque ve volviéndose hacia sí mismo; y esta visión es la inteligencia* (Plotino admite, pues, aún en este momento la con-

ciencia intelectual en el uno). Uno, inteligencia, alma, éstas son las cosas divinas que tenemos en nuestro «hombre interior». ¿Cómo no las percibimos? Porque para percibirlas *es necesario volver nuestras percepciones hacia el interior de nosotros mismos, y mantener en ellas nuestra atención.* Tenemos que prestar oídos a la *voz de lo alto* (*Sobre las tres hipóstasis que son principios* V, 1).

Se ve, pues, en qué consiste la procesión: el uno no es todas las cosas, pues es su principio; pero es todas las cosas, pues ellas vuelven a él. El uno, por ser perfecto, sobreabunda, *y esta superabundancia produce una cosa distinta de él. La cosa engendrada se vuelve hacia él, es fecundada, y volviendo su mirada hacia él se convierte en inteligencia; su detención, con respecto al uno la produce como ser, y su mirada sobre él, inteligencia.* Hay que pensarlo todo sobre este modelo: *La procesión se hace del primero al último... Todas las cosas son, pues, como una vida que se extiende en línea recta; cada uno de los puntos sucesivos de esta línea es diferente, pero la línea entera es continua. Tiene puntos sin cesar diferentes, pero el punto anterior no perece en el que le sigue* (*Sobre la generación y el orden de lo que sigue al primero* V, 2).

Partiendo de una reflexión sobre el modo como el arte produce sus obras, Plotino descubre que el autor del universo no ha tenido imágenes de las cosas antes de que fueran, que no ha tenido que deliberar y elegir para encontrarles el mejor lugar. La producción se hace en el silencio y sin el menor esfuerzo. Antes incluso de escribir el tratado *Sobre la naturaleza, la contemplación y el uno,* Plotino se da cuenta de que *hay en la naturaleza una razón y que todas las cosas que nacen... son producto de una sabiduría.* Así pues, es posible la explicación de las cosas por su porqué, pero *no es porque fuese necesario que las cosas fuesen así por lo que se ha decidido después de una deliberación a hacerlas así, sino que están bien porque son como son.* Queda entonces ponerse en presencia de Dios: *Tened en el espíritu la imagen luminosa de una esfera, imagen que lo contiene todo en ella... Conservad bien esta imagen en vosotros y suprimidle la masa... No intentéis imaginar otra esfera de masa más pequeña; sino invocad al dios que ha producido la esfera cuya imagen tenéis y suplicadle para que venga hasta vosotros. Vedlo cómo viene aportando su propio mundo con todos los*

dioses que hay en él: es único y es todos; cada uno es todos; todos están en uno; todos son diferentes por su potencia, pero todos forman uno por la unidad de su múltiple potencia. Somos así capaces de contemplar el uno, a veces hundiéndonos en él, otras volviendo a tomar conciencia de nosotros mismos. Pero *verlo como algo diferente de sí no es aún estar en lo bello; hacerse lo bello, esto es lo que es estar en lo bello.* Pues, en un sentido, distinto de lo que ve, en otro sentido, idéntico a lo que ve, el dios, es decir, el uno o lo bello, ve. Plotino en este momento le concede una verdadera conciencia *(De la belleza inteligible* V, 8).

El individuo no está, pues, separado de lo inteligible: *Ya que yo, como todo individuo, me elevo a lo inteligible, es que mi principio está allá abajo. Cada alma contiene tantas razones seminales como el mundo entero,* pues *el alma lo contiene todo, y el infinito también está en la inteligencia (Sobre la cuestión de saber si hay ideas también de las cosas individuales* V, 7).

Pero llega el momento en que Plotino se da cuenta de que hay que negar al uno la conciencia y el pensamiento.

Reflexionando sobre las condiciones del acto de inteligencia, Plotino advierte que este acto incluye la dualidad de un sujeto que piensa y de un objeto que sea pensado. Y concluye de ello que debe haber por encima de la inteligencia un puro objeto inteligible: *No es inteligible para nadie más que para él... Pero es necesario que, antes de que se piense, sea perfecto según su propia esencia... Antes de todo pensamiento se basta a sí mismo; por tanto, no piensa... No es absurdo que no se conozca a sí mismo: no tiene nada que aprender en él, puesto que es uno. Pero no debe tampoco conocer las demás cosas (Que lo que está más allá del ser no piensa, y sobre la cuestión de saber cuál es el primer pensante, y cuál es el segundo* V, 6).

Reflexionando después sobre las condiciones de la inteligibilidad, Plotino se ve obligado a reconocer que el uno no es un inteligible: *No hay que buscar los inteligibles fuera de la inteligencia... Hay que atribuir todos los inteligibles a la inteligencia verdadera... Es todo aquello que debe estar en esta naturaleza bienaventurada... He aquí una naturaleza única, que es la totalidad de los seres; es, pues, un gran dios... pero es un segundo dios que aparece antes del*

Dios supremo y antes de que veamos a éste. Este Dios supremo no es otro que el uno. *Es, pues, necesario que el uno carezca de forma. No teniendo forma, no es esencia.* Y, por consiguiente: *Igual que para ver la naturaleza inteligible, no es preciso tener ninguna imagen de las cosas sensibles y contemplar lo que está más allá de lo inteligible, hay que apartar todo lo inteligible.* El uno es, pues, inefable, y el nombre de uno se le aplica sólo en un sentido completamente negativo. Se evitará verlo con ayuda de las cosas que no son él. *Se le podrá intuir de una vez. Pero, si lo conseguís, se os escapará, o más bien os escaparéis de él (Que los inteligibles no están fuera de la inteligencia, y sobre el bien* v, 5).

Por otra parte, Plotino acaba por afirmar que el uno no conoce. En efecto, el pensamiento supone la dualidad del sujeto pensante y del objeto pensado. Una real multiplicidad es, pues, el precio inevitable del pensamiento. Y puesto que es necesaria *otra cosa más allá de la inteligencia, esta otra cosa no se ve a sí misma, no tiene ninguna necesidad de verse.* Y si no hay en el pensamiento esta diversidad, según la cual el pensante capta una cosa y después otra, entonces *no hay pensamiento, sino esta especie de contacto o de tacto inefable e ininteligible, anterior a la inteligencia, cuando ésta aún no ha nacido, y hay ya tacto sin pensamiento. Cuando nos objetamos a nosotros mismos: si el uno no tiene ni el sentimiento, ni la conciencia de sí mismo, no se conoce, hay que observar que, diciendo esto, volvemos nuestro pensamiento hacia la hipótesis contraria. Lo suponemos múltiple al suponerlo cognoscible. Si es así, la realidad más simple de todas no tiene el pensamiento de sí misma; si lo tuviese, sería una multiplicidad. Por tanto, no se piensa ella ni es pensada. No tenemos del uno ni conocimiento ni pensamiento (Sobre las hipóstasis que conocen y sobre lo que está más allá* v, 3).

También tratan lo *divino* dos tratados de la Ennéada VI.

El primer escrito en que Plotino trata del bien y del uno nos indica un camino para encontrar a Dios. Partiendo de los seres empíricos, se comprueba que sólo son a condición de ser uno. Y el ser universal es uno sólo por participación. Puesto que posee la vida y la inteligencia, no es un cadáver. No es el uno. La naturaleza del uno es *no ser alguna cosa, puesto que es antes de toda*

cosa; no es tampoco un ser, porque el ser tiene una forma. Está privado de toda forma, incluso inteligible. La naturaleza del uno, generadora de todo, no es nada de lo que ella engendra. No podemos, pues, comprenderlo sino *por una presencia superior a la ciencia. Partid de las cosas para contemplarlo ...: está ahí presente para quien puede tocarlo, ausente para quien es incapaz de ello. El verdadero objeto de nuestro amor está ahí abajo y podemos unirnos a él... Quien lo ha visto sabe lo que digo.* Habiendo evocado así su propia experiencia, Plotino puede intentar describirla: no una contemplación, sino un modo de visión muy distinto, salida de sí, simplificación, abandono de sí mismo, deseo de un contacto, detención, inteligencia de un ajuste...; y, en una palabra, *huida de uno solo hacia lo solo* (VI, 9).

Pero el esfuerzo más poderoso de Plotino para hablar de lo inefable se halla sin duda en el tratado *Sobre la libertad y la voluntad del uno*, que data de su plena madurez. Los estoicos situaban la dignidad del hombre en lo que depende de él. ¿Hay lugar igualmente respecto de los dioses a preguntarse lo que depende de ellos? Para ello hay que sondear primero lo que es la libertad en nosotros. *El alma es libre*, dirá Plotino, *cuando tiende al bien sin obstáculo.* Pero entonces, el bien mismo *¿es dueño de ser lo que es? Es lo que hacía falta que fuese. O más bien no lo que hacía falta: es él mismo quien fija lo que es. Es una omnipotencia realmente dueña de sí misma. La imposibilidad de ir al mal no es una señal de impotencia en el que no va.* Es, pues, *sobreabundancia de potencia* (activa). ¿Se dirá que existe por su propia necesidad? Pero, en rigor de términos, no existe. ¿O que su esencia le es necesaria? Potencia (activa) que se identifica con sus actos, la primera hipóstasis no consiste en una cosa inanimada, ni en una vida sin razón. Los actos de esta potencia se identifican, pues, con su esencia y, como es el bien, no puede sino desearse, quererse; *en la hipóstasis del bien está comprendido el acto de elegirse y quererse a sí mismo. Si se inclina hacia afuera, perderá su ser. Por tanto, el acto dirigido hacia él es su ser.* ¿Nos conduce esto al absurdo de decir que *ha existido antes de nacer?* ¿Preexistente como productor y postexistente como producto? *Hay que responder que él y su producción de sí mismo no son dos cosas, sino una sola.* Pero, entonces, *¿podía*

hacerse el mal? En el uno la potencia no consiste en poder los contrarios; es una potencia inquebrantable e inmóvil, que es la mayor posible, porque no se separa del uno (VI, 8).

EL SER.

La ontología de Plotino ocupa los otros siete tratados de la Ennéada VI.

Henologista consecuente, Plotino debe admitir, puesto que el uno es el bien, que lo múltiple es el mal... ¿Qué es entonces el número? Intermediario entre el bien y el mal, el número no es múltiple puro: es el ser *(Sobre los números* VI, 6).

Pero la ontología sólo es un anexo de la henología. Lo vemos especialmente a propósito del problema de la causa. La naturaleza viva ¿es obra de un obrero astuto que, previendo los resultados, ha adaptado a ellos los medios? No; para Plotino, la única explicación consiste en mostrar que la totalidad de las partes está implicada en la perfección del todo: *Si todos los actos de Dios deben ser perfectos.... es preciso que la menor cosa que sea de Dios contenga todas las cosas, las contenga siempre, y que el futuro esté ya en ella.* La causa final no es más que un modo de hablar: *Si el futuro es ya presente, es necesario que sea presente como habiendo sido previsto.* En cuanto a la causa eficiente, se reduce a la esencia: *Aquí abajo todo está en el uno, y la cosa es idéntica a su razón de ser.* Es que para Plotino, el juicio de existencia se reduce a hipostasiar una definición: la existencia de las cosas se reduce a la hipóstasis de la inteligencia, o (de un modo equivalente) a la sinhipóstasis[1] de todas las cosas en la inteligencia. No existiendo sino como esencia pensada, cada esencia encuentra, pues, en su inteligibilidad la razón de su existencia. La inteligencia es el movimiento perpetuo que recorre la vida y encuentra sin cesar nuevas formas de vida. ¿Cómo no inflamarse de amor ante el espectáculo de esta vida múltiple y una? No hay que quedarse sólo ahí: hay que subir hasta el bien donde nacen estos seres y esta inteligencia. Aquí Plotino establece la teoría general de la causalidad, que, para

1. Συνυπόστασις. Esta palabra aparece en VI, 7, 40". Su transcripción latina sería *consubstantia.*

él, es emanación: *no es necesario que aquel que da posea aquello mismo que da, pues es superior a lo que da. Veamos, pues, cuál es la generación en los seres: primero, debe existir lo que está en acto; después, las realidades ulteriores deben ser en potencia lo que las precede... Aquel que da está más allá de lo que da.* En resumen, nada empieza a existir que no haya ya preexistido, pero en mejor. Todo el resto del tratado, más de la mitad, deduce de ahí que el uno no tiene ni pensamiento ni conciencia, apelando una vez más a los que han realizado la experiencia: *Los que han estado en contacto con él, saben bien que no hay que atribuirle el pensamiento (Sobre la cuestión del origen de la multiplicidad de las ideas y sobre el bien* VI, 7).

Mucho más técnicos, los tres tratados *Sobre los géneros del ser* afrontan el problema categorial (VI, 1, 2 y 3).

En una ontología que no sólo hace depender lo múltiple del uno, sino que además reduce la realidad a la unidad, la dificultad insuperable para los espíritus pegados a lo sensible estriba en comprender cómo el uno puede estar presente en lo múltiple (dificultad ya válida para las formas platónicas, cf. el *Parménides).* Plotino muestra cómo lo que es uno está presente en todas las partes de lo múltiple, primero por la emisión de sus potencias, pero también y sobre todo porque el simple inextenso contiene al compuesto extenso *(Sobre que el ser uno e idéntico puede estar en todas partes a la vez* VI, 4 y 5).

PARA UNA BIBLIOGRAFÍA DE LOS POSTARISTOTÉLICOS

A. ESCÉPTICOS:

V. BROCHARD, *Los escépticos griegos*, 1944.

B. EPICÚREOS:

ANDRÉ CRESSON, *Épicure* (Col. «Philosophes», PUF).
A.-J. FESTUGIÈRE, *Epicuro y sus dioses*, 1961.

Textos:

EPICURO, *Doctrines et Maximes* (trad. fr. de Solovine, Alcan).
—, *Opere*, Classici della filosofia, ed. Giorgio Colli, 1960. Edición crítica de textos y fragmentos con traducción italiana, notas e introducción de G. Arrighetti.
LUCRECIO, *De la naturaleza de las cosas*, texto original y traducción de E. Valenti, Alma Mater, Barcelona 1961.

C. ESTOICOS:

JEAN BRUN, *El estoicismo*, 1962.
ANDRÉ CRESSON, *Marc-Aurèle* (Col. «Philosophes», PUF).
ARMAND JAGU, *Épictète et Platon* (Vrin) 1946.
BOVIS, *La Sagesse de Sénèque* (Aubier).
J.F. YELA, *Séneca*, 1947.
J. ARTIGAS, *Séneca: La filosofía como formación del hombre*, 1952.
GOLDSCHMIDT, *Le Système stoïcien et l'idée de temps* (Vrin).
MICHEL SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église* (Seuil) 1957.

Textos:

EPICTETO, *Entretiens. Manuel* (trad. fr. de Souilhé-Jagu, Éd. Les Belles-Lettres).

MARCO AURELIO, extractos en André Cresson, véase anteriormente
SÉNECA, edición clásica: *Sénèque le philosophe* (Hachette).
—, *Obras completas*, trad. de L. Riber, ^{3}1957.
Los estoicos: Epicteto, Máximas; Marco Aurelio, Pensamientos; Boecio, De la consolación por la filosofía, Madrid ^{3}1943.

D. NEOPLATÓNICOS:

DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie*, Fayard, París 1958.
BRÉHMIER, *La filosofía de Plotino*, Ed. Sudamericana. Buenos Aires 1953.
MAURICE DE GANDILLAC, *La Sagesse de Plotin* (Hachette).

Textos:

R. CADIOU, *La Migration d'Abraham* (Col. «Sources chrétiennes»).
E. BRÉHIER, *Les «Ennéades» de Plotin*, Col. Budé, París 1924-1938.
J.D. GARCÍA BACCA, *Enneadas*, Buenos Aires 1949-50 (ed. bilingüe).
V. CILENTO, *Plotino. Enneadi*. Prima versione integra e commentario critico. Bari 1947-1949. Muy interesante por la bibliografía.

ÚLTIMO BALANCE DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

La filosofía antigua de Occidente no debe nada esencial a los romanos. Lo debe todo a los griegos. Les debe sobre todo la división, a la vez pedagógica y sistemática, que han seguido todos los filósofos posteriores a Aristóteles: *lógica, física y ética.*

1.º EL MÉTODO (= LÓGICA).

Una sola corriente, pero que no es puramente griega, se refiere más a los hechos que a las nociones, a los acontecimientos que a las esencias, a «lo que ocurre» más que a «lo que es»... Es la corriente estoica, que, por sus fundadores y sus grandes difusores, toma sin duda mucho del pensamiento oriental y especialmente semítico.

Todos los demás pensadores de Grecia intentan poseer, gracias a unas nociones, la esencia de lo real, y franquear con el razonamiento las grandes articulaciones de lo real. La búsqueda de «lo que es» inaugurada por Sócrates y de la que Aristóteles había querido hacer un descubrimiento de «lo que las cosas son», vuelve a ser después de él lo que era en Platón: una deducción de «lo que debe ser». El epicureísmo está convencido de captar previamente lo que son los objetos dados a nuestra experiencia. El plotinismo se cree en condiciones de reproducir en un avance racional la procesión de la realidad múltiple a partir de la unidad absoluta: aunque, según él, el avance supremo del espíritu consiste en superar todo razonamiento para experimentar el uno más allá del ser y de lo inteligible.

2.º EL DEVENIR (= FÍSICA).

El problema de la novedad debida al cambio no ha cesado de retener la atención asombrada del griego. Ha recibido de Platón y de Aristóteles la certeza de que la condición del devenir es una composición: el ser está en dos planos, el de la permanencia absoluta de «lo que es» (la forma

o la esencia), y el de la perpetua transición de «lo que era» a «lo que será» (la materia o substrato). Sin embargo, incluso la materia presenta una permanencia a lo largo del tiempo; sólo el epicureismo reduce esta permanencia a la de los átomos inmutables. El estoicismo ve en ella una pasividad que un principio activo penetra, anima y ordena cíclicamente. El plotinismo ve, al contrario, en la materia lo que, siempre ya en ella, no es nunca completamente.

3.° El ser (= física, continuación).

Platón había acabado por admitir que el ser, tomado totalmente, incluye tanto lo móvil como lo inmutable, lo corpóreo como lo espiritual. Aristóteles había descubierto que el ser, en todos estos casos, se decía cada vez con respecto a la substancia. Pero epicúreos y estoicos no tardaron en reducir el ser a la única substancia corpórea: ya fuese de naturaleza más o menos sutil o penetrante, como en los estoicos, o rígidamente impenetrable, como en los epicúreos, la substancia corpórea explicaba el ser del todo. Contra esto reacciona Plotino: no es ser sino lo que es conciencia de sí mismo, contemplación de su superior, y producción de su inferior. El ser lo debe todo al uno, que no es él mismo un ser; nada debe el ser a un cuerpo, aunque sea su propio cuerpo. El ser es lo inteligible, interior al espíritu. El cuerpo, lo sensible, no es «ser», no es más que «devenir».

4.° El alma (= física, continuación).

El alma es «lo que es» del hombre, había sostenido primero Platón y repetía y acentuaba aún más el joven Aristóteles. El alma es la forma del cuerpo, debía sostener luego Aristóteles, instruido por la unidad del reino de los seres vivos y por su continuidad con el mundo de los cuerpos. Pero mientras estoicos y epicúreos se empeñaban en hacer del alma un cuerpo o un flujo de pequeños cuerpos, Plotino se obstinaba en volver al primer platonismo: el alma no debe su ser al hecho de ser un cuerpo, ni al hecho de ser la forma o la armonía de un cuerpo, el alma debe su ser al hecho de que es contemplación del mundo inteligible; de esta contemplación sola le viene el poder de gobernar un cuerpo, cuerpo del mundo, o cuerpo individual. Experimentando, por lo menos en ciertos momentos privilegiados, nuestro parentesco con lo inteligible y la inteligencia, nos sentimos inmortales y no tenemos tanta necesidad de una prueba de la inmortalidad como de una supresión de los prejuicios que ocultan esta evidencia.

5.º El obrar (= ética).

La inquietud humana no cesa de aumentar. Ni la ciudad platónica llega a realizarse, ni el ideal del sabio según Aristóteles parece accesible o confortable. Sin embargo, el mundo se transforma; los grandes imperios, vencedores de las ciudades, son vencidos a su vez, y la paz romana se establece en torno del mar Mediterráneo. El sabio es ciudadano del mundo, y lo que pretende hallar, a falta de una felicidad positiva, es la ausencia de turbación. ¿Cómo? ¿Imitando a los dioses de Epicuro? ¿Sometiéndose a la fatalidad de la providencia estoica? ¿Apartándose de la ganga de lo sensible, para volverse hacia el uno, anterior o interior a sí mismo, según la mística purificadora de Plotino?

6.º Dios (= física, final).

¡Sería preciso primero saber qué es Dios! Pero Aristóteles ha dejado tantas obscuridades como claridades; ¿Es conocido el mundo por Dios? No, responde Epicuro. ¿Cómo mueve Dios el mundo? Penetrándolo con su presencia eficaz, responde el estoicismo. Plotino, en buena parte, evita hablar de «Dios», como si esta palabra, demasiado estropeada por las mitologías y por las teologías contradictorias, pudiese impedir al espíritu humano subir hasta la indiscutible certeza: anterior a toda pluralidad, que contiene en su interioridad toda exteriorización aparente del pensamiento, de la vida y del ser, se mantiene en el silencio sagrado y en el secreto inviolable de su unidad, aquel del que todo procede y a quien todo vuelve.

Ahora bien, esta visión grandiosa es verosímil que Plotino la haya encontrado dispuesta en la síntesis entre Biblia y filosofía, intentada por Filón el Judío. Filón había empezado a dedicar la verdad revelada a la investigación racional. Los padres de la Iglesia, después de él, continuarán la empresa.